

Université de Montréal

Le rôle constitutif de l'imagination chez Spinoza

Par Patrice Lavergne

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
M.A. en philosophie, option enseignement au collégial

Août 2020

© Patrice Lavergne, 2020

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Maxime Doyon

Président-rapporteur

Christian Leduc

Directeur de recherche

Daniel Dumouchel

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire propose une analyse de l'imagination, ou connaissance du premier genre, dans la philosophie de Baruch Spinoza, qui vise à mettre de l'avant son rôle de constitution du réel. Pour ce faire, nous aborderons la manière dont la pensée de Spinoza a évolué, en nous inspirant des thèses d'Antonio Negri. Cela nous permettra d'apercevoir chez Spinoza le développement d'un concept d'imagination qui soit *essentiellement* positif et constitutif, et seulement *accidentellement* cause de l'erreur. Nous expliquerons ainsi les causes de l'interruption de la rédaction de l'*Éthique* pour celle du *Traité théologico-politique*, en exposant la double nécessité (à la fois socio-politique et philosophique) qui impose à Spinoza le thème de la positivité de l'imagination, à travers laquelle le monde se constitue lui-même, sans besoin aucun de transcendance. Nous verrons ainsi avec Negri que c'est l'imagination qui permet à Spinoza d'enfin concevoir pleinement l'immanence. Le rôle constitutif de l'imagination est chez Spinoza à la fois ce qui résulte et ce qui lui permet de dépasser l'horizon philosophique traditionnel désirant organiser le monde par la Totalité, ou la Substance, qui conserverait toujours dans cet horizon une trace de transcendance par rapport au monde qui est à organiser. Par la suite, nous définirons l'imagination, en nous appuyant principalement sur le texte de l'*Éthique*, avant d'exposer le processus constitutif du réel qui lui est propre. Nous montrerons ainsi la portée de la puissance constitutive de l'imagination, en expliquant le processus de constitution des objets, du temps, du sujet pratique, à travers l'habitude et la mémoire, puis la constitution de toute forme de société et de toute vie sociale à travers l'imitation des affects. Nous terminerons ce parcours en jetant un regard sur les thèses politiques qui découlent immédiatement du rôle constitutif de l'imagination, et qui répondent à l'exigence socio-politique qui a poussé Spinoza, face à l'intolérance religieuse et au retour sauvage de la monarchie en Hollande, à se pencher sur ces questions.

Mots-clés : Philosophie, Ontologie, Baruch Spinoza, Antonio Negri, Éthique, Traité théologico-politique, Imagination, Politique.

Abstract

This work offers an analysis of the concept of imagination, also called knowledge of the first kind, in order to put forward its constitutive role. For this, we will first discuss the way Spinoza's philosophy evolved, following Antonio Negri's interpretation. We will then account for Spinoza's approach of imagination, making it *essentially* positive and constitutive, and only *accidentally* the origin of error. With this, we will explain what causes Spinoza to interrupt his work on the *Ethics* to write the *Theological-Political Treatise*, by exposing the need (both socio-political and philosophical) forcing Spinoza to develop imagination's positivity and power, through which the world constitutes itself without any transcendence whatsoever. We will see, along with Negri, that this positive concept of imagination enables Spinoza to fully embrace immanence. This is how he can go beyond the traditional philosophical horizon which wants the world to be organized by Totality or, in Spinoza's case, by the Substance, which in this horizon always retains a hint of transcendence. Subsequently, we will define imagination, mainly from the *Ethics*, and then we will present the scope of imagination's constitutive power by presenting the process by which are constituted objects, subjects and time, by means of habit and memory, and then the process by which are constituted all kinds of society and even all types of social life, by means of imitation of the affects. We will conclude our research by looking at the political theory immediately resulting of imagination's constitutive role. This will also reveal how Spinoza's positive concept of imagination answers the socio-political need that motivated him, while witnessing religious intolerance and the resurgence of monarchy in Holland, to reorient his work towards these questions and towards the role of imagination.

Keywords: Philosophy, Ontology, Baruch Spinoza, Antonio Negri, Ethics, Theological-Political Treatise, Imagination, Politics.

Table des matières

Résumé.....	5
Abstract.....	7
Table des matières	9
Éditions utilisées et abréviations	11
Remerciements	13
Introduction	15
Chapitre 1 – Crises et dépassement.....	21
La crise socio-politique.....	22
Parenthèse méthodologique : l'absence de rupture dans l' <i>Éthique</i>	29
La crise d'un horizon philosophique : le paradoxe du monde.....	35
Substance : Totalité.....	36
Attributs : des intermédiaires	38
Modes : le singulier, le monde, le paradoxe	42
Crises et dépassement.....	50
Chapitre 2 – Imagination et constitution.....	55
L'imagination : plus qu'une erreur	56
De l'habitude au sujet pratique.....	64
Imitation des affects et constitution du corps social.....	70
Imagination et domination politique	75

Conclusion.....	85
Références bibliographiques	93

Éditions utilisées et abréviations

Éth. : *Éthique* (lorsque la page est donnée : *Œuvres III*, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn).

- Éth. I, déf. 3 : définition 3 de la première partie de l'*Éthique*
- Éth. II/13 : proposition 13 de la deuxième partie de l'*Éthique*
- app. : appendice
- ax. : axiome
- coroll. : corollaire
- dém. : démonstration
- expl. : explication
- sc. : scolie
- Éth. III, *Aff. Déf.* 2 : Définitions des affects, troisième partie, définition 2

TP : *Traité politique*

- TP VIII, 12, p.207 : chapitre 8, article 12, page 207 des *Œuvres complètes*, t. V, Paris, PUF.

TTP : *Traité théologico-politique*

- TTP XV, 8, p.501 : chapitre 15, paragraphe 8, page 501 des *Œuvres complètes*, t. III, Paris, PUF.

Lettres

- Lettre XXXIII, p.241 : Lettre 33, p.241 de *Œuvres IV*, GF Flammarion, trad. Charles Appuhn).

Remerciements

Je tiens à remercier tout d'abord mon directeur de recherche, monsieur Christian Leduc, dont les commentaires ont toujours été d'une grande justesse et ont beaucoup contribué à ma réflexion. Je souhaite aussi souligner la grande disponibilité de son aide, qui m'a permis de toujours me sentir appuyé dans mon travail.

Je réserve aussi des remerciements spéciaux pour Karl Racette, qui a su trouver le temps de lire les pages qui suivent, en plus de m'accorder un soutien immense encore et toujours dans une amitié qui m'est très chère.

Je souhaite également remercier Sarah Fravica pour les innombrables bienfaits de sa présence quotidienne à mes côtés et pour ses encouragements constants. Merci aussi pour toute la chaleur et l'amour, qui me donnent le courage d'avancer.

J'aimerais encore remercier Edgar Lopez-Asselin et Maxime Chevalier-Favreau, pour leur amitié datant du début de mes études universitaires, qui a eu une grande influence sur tout mon cheminement autant académique que personnel. Un autre remerciement va à Delphine Michaud, avec qui nos nombreuses conversations ont toujours été très enrichissantes et stimulantes.

Il me faut aussi remercier tous ceux et celles que je n'ai pas pu nommer ici et dont la fréquentation a été à la fois édifiante et source de joie ; je remercie ainsi tous et toutes mes amies, collègues et professeures. Je tiens aussi à remercier ma famille, pour m'avoir nourri d'un désir de connaître qui motive toutes mes recherches passées, présentes et à venir.

J'aimerais terminer en remerciant le Toasteur Villeray, dont les déjeuners ont souvent accompagné la rédaction de ce mémoire, en plus d'avoir souvent servi de délicieux échappatoires aux embûches parsemées sur mon chemin.

Introduction

Historiquement, la réception de Spinoza a vécu maintes évolutions, à travers lesquelles il sera, entre autres, vu comme un athée impie par nombre de ses contemporains, tandis que les allemands, à la suite de la querelle du panthéisme, le verront plutôt comme le plus convaincu des théistes¹. Dans ce mémoire, nous ne viserons pas ce genre de description de la philosophie spinoziste, qui lui est en fait externe ; il n'appartient pas au présent travail de déterminer dans quelles traditions et dans quels courants doit se situer Spinoza. Bien plutôt, l'objet du présent mémoire est un développement de la philosophie spinoziste, c'est-à-dire le déploiement de sa puissance constitutive, dans une perspective qui lui est interne. Nous visons non pas à décrire ou catégoriser la philosophie de Spinoza, ce qui a mené à des positions extrêmes et radicalement contradictoires, mais à philosopher avec Spinoza en analysant le rôle de l'imagination, connaissance du premier genre. Notre but est double : il s'agit d'abord de démontrer la nécessité d'une conception positive de l'imagination dans la pensée de Spinoza, puis d'exposer en quoi consiste la positivité de l'imagination, c'est-à-dire d'exposer sa puissance de constitution du réel.

Pour ce faire, notre approche s'appuie sur le renouveau des études spinozistes qu'initient les importants travaux d'Alexandre Matheron, Antonio Negri, Gilles Deleuze et Martial Gueroult, pour ne nommer que ceux-là. Ce renouveau est une invitation à « lire Spinoza au présent », ² pour reprendre les mots de Pierre Macherey, et c'est, comme mentionné plus haut, le but de la présente recherche : philosopher avec Spinoza, aujourd'hui. Cependant, lire Spinoza au présent ne signifie pas actualiser sa philosophie ; le dynamisme de sa pensée n'a pas besoin d'une transposition dans un autre temps, dans

¹ Pour un bref aperçu de la réception historique de Spinoza, voir Moreau, P-F. (2014), *Spinoza et le spinozisme*, chapitre 4 ; Tosel, A. & al. (dir.). (2008), *Spinoza au XIX^e siècle* ; Lloyd, G. (Ed.) (2001), *Critical Assessments. Volume IV: The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy*.

² Macherey, P. (1981/2007), « Préface » dans Negri, A. *L'anomalie sauvage*, p.16.

une autre actualité, et il n'est pas dans notre intention de modifier les concepts spinozistes afin de les faire cadrer artificiellement avec notre réalité : le spinozisme est *déjà* actuel, parce qu'il est *producteur* du réel. C'est la productivité, la puissance constitutive du monde, qui est selon nous la plus grande richesse du spinozisme et c'est ce qui lui permet d'être toujours et encore un philosophe actuel. Aussi, c'est indirectement la production spinoziste qui est notre objet de recherche, puisque nous nous concentrons sur le rôle constitutif, positif et producteur, de l'imagination.

Comme notre approche de l'actualité spinoziste s'ancre dans une analyse de l'imagination, nous devons avant tout relever une tension importante quant à cette notion, dont nous affirmons qu'elle est essentiellement positive. D'abord, le sens commun amalgame l'imagination à de fausses représentations, à de l'irréel, à un mode de pensée sans valeur épistémologique. Cette conception n'est pas éloignée du préjugé erroné selon lequel l'imagination spinoziste serait *essentiellement* le siège de l'origine de l'erreur, puisque toutes deux sont, *in fine*, des conceptions négatives de l'imagination qui est alors comprise selon ce qu'elle n'est pas, selon ce qu'elle ne parvient pas à être. Communément, l'imagination ne serait qu'une erreur, par rapport à ce qu'on imagine être la vérité. Nous allons plutôt montrer que, s'il est vrai que toute erreur est imaginative, toute imagination ne se réduit néanmoins pas à cette dimension purement négative. Nous allons aussi montrer que Spinoza a été conduit nécessairement à développer la puissance positive de l'imagination, et par conséquent que sa philosophie ne peut se détacher de cette positivité essentielle. De même, l'imagination ne peut pas être *essentiellement* négative, puisque que la puissance (positive par définition) de l'imagination est centrale à toute vie affective, à toute vie collective, et aussi par conséquent à toute théorie éthique et politique. La puissance positive de l'imagination, son caractère essentiel, est ainsi centrale à la formation de toute problématique éthico-politique, et notre travail permettra par conséquent de déterminer le cadre d'analyse de la pensée politique spinoziste. D'après Spinoza, toute la politique est imaginative, ce que nous démontre notamment l'exemple de Moïse dans le *Traité théologico-politique* qui, dans la recherche

des bonnes institutions pour le peuple hébraïque, n'a pas eu besoin de les déduire rationnellement, « mais il lui était nécessaire de se les représenter plus vivement dans son imagination ».³ La politique est une affaire d'êtres passionnés, et appartient donc toujours au domaine du premier genre de connaissance. Enfin, notre analyse du concept d'imagination est motivée, d'une part, par un besoin de clarification d'un concept dont la positivité n'apparaît pas toujours au premier regard de manière évidente, notamment dans la deuxième partie de l'*Éthique*, et, d'autre part, par un besoin d'établir la base de la réflexion politique de Spinoza.

Les résultats de cette recherche tiendront en deux chapitres. Dans le premier, nous aborderons le développement de la pensée de Spinoza en nous inspirant principalement d'Antonio Negri, qui s'est longuement attardé sur cette question. Son approche nous permettra d'identifier la nécessité pour Spinoza de développer un concept positif de l'imagination. Nous verrons alors que l'imagination est le résultat nécessaire de la progression de la pensée de Spinoza face à une double crise exposée par Negri. Premièrement, nous montrerons la crise socio-politique de la Hollande de l'époque de Spinoza ; celui-ci sera confronté à l'intolérance religieuse, au retour de la monarchie, et sa propre vie sera même plusieurs fois en péril en raison de ses idées. À cette crise politique correspond au même moment, chez Spinoza, une crise philosophique. Nous montrerons de quelle manière Spinoza doit s'affranchir définitivement de toute trace de transcendance, en renversant l'ontologie; en conservant une primauté à la Substance, à Dieu, nous sommes menés irrémédiablement à ce que Negri nomme le « paradoxe du monde », conséquence de l'impossible lien entre la Totalité et la Singularité, impossibilité qui survit tant que demeure le désir d'organiser le monde par la Totalité, c'est-à-dire tant que demeure une distinction entre la Substance et le monde. C'est une véritable crise philosophique que Negri décrit, et dont la solution spinoziste a été de dépasser ce désir d'organisation, afin de supprimer les dernières

³ TTP XI, 3, p.415.

traces de transcendance de la Totalité par rapport au monde, ce qui a pour effet de faire de la singularité, du mode, la puissance d'organisation du monde. C'est à présent le monde qui s'organise lui-même, dans une parfaite immanence. Mais s'il y a une telle progression, un tel renversement ontologique de la substance sur le mode, c'est qu'il y a un spinozisme antérieur, que Negri croit pouvoir repérer dans les deux premières parties de *l'Éthique*. Sur ce point, nous nous détachons de sa lecture puisque, à l'instar d'Alexandre Matheron, nous pensons que *l'Éthique* est une œuvre cohérente dans la version que nous connaissons aujourd'hui. Nous insisterons tout au long du chapitre pour démontrer que les deux premières parties de *l'Éthique* font déjà partie de la seconde fondation ontologique, radicalement immanente, et que Spinoza n'y est donc déjà plus prisonnier du « paradoxe du monde ». Cette démonstration est nécessaire pour mobiliser les mêmes textes dans notre second chapitre et pour montrer que la seconde fondation est cohérente en elle-même, alors même que les démonstrations des trois dernières parties de *l'Éthique* comportent de très nombreux renvois aux deux premières. Enfin, fort de ces analyses, notre travail portera sur le dépassement de la crise philosophique qui, en refondant son ontologie autour du mode, pousse Spinoza à développer positivement le concept d'imagination. De la même manière, la crise socio-politique, coïncidant parfaitement avec la crise philosophique, pousse, elle aussi, Spinoza à développer positivement le concept d'imagination, puisqu'il est immédiatement politique et central à la compréhension de la structure de domination à l'origine de l'intolérance religieuse dont il est témoin. Les deux crises débouchent toutes les deux sur la même nécessité chez Spinoza : développer le rôle constitutif de la connaissance du premier genre.

Dans le second chapitre, nous allons amorcer le travail philosophique rendu nécessaire par le dépassement de la crise en définissant l'imagination. Nous montrerons alors qu'il s'agit *essentiellement* d'une puissance positive, et qu'elle n'est qu'accidentellement cause de l'erreur, puisqu'elle est véritablement une *connaissance* dont le domaine propre diffère de celui de la connaissance adéquate (connaissances des deuxième et troisième genres). L'imagination spinoziste ne se réduit pas à être

une erreur. Par la suite, nous développerons sa puissance en exposant le processus de la constitution imaginative du monde. Dans la seconde fondation ontologique, dans l'ontologie du mode, c'est justement le mode qui constitue véritablement le réel. Pour montrer de quelle manière cela se produit, nous commencerons par expliquer au niveau individuel la constitution du sujet pratique et des objets qui l'entourent, à travers la puissance de liaison des affects qu'est l'habitude, et la mémoire qui est souvenir de l'habitude et qui constitue le temps en tant que durée. Nous montrerons comment se constitue la structure même du sujet pratique qui s' imagine des fins et des moyens à travers le principe de recherche du plaisir. Par la suite, au niveau social, nous montrerons le rôle que joue l'imitation affective dans la constitution du corps social lui-même, ainsi que sa similitude avec le corps individuel en raison du rôle similaire que jouent l'habitude et l'imitation. En présentant la nécessité de toute vie sociale, nous aurons finalement montré que la puissance de l'imagination est vaste, puisqu'elle s'étend de la constitution de tout corps individuel par l'habitude, à celle de toute structure de vie sociale par l'imitation des affects. Elle passe d'ailleurs par la constitution du temps comme durée, de la mémoire, de la recherche du plaisir et de la représentation des choses en tant que choses, puis en tant que bonnes ou mauvaises, belles ou laides, etc. Enfin, comme la positivité de l'imagination est la pierre d'assise de toute la pensée politique de Spinoza et que la domination imaginative des théologiens et des monarques a été une importante motivation pour le développement de son rôle positif, nous terminerons par une esquisse de la théorie spinoziste de la domination politique. Ainsi, nous montrerons l'utilité philosophique de nos analyses du rôle constitutif de l'imagination en jetant un regard sur la pensée politique qui y prend appui. Cette recherche sur le rôle de l'imagination se conclura donc par l'élaboration d'une ébauche de la philosophie politique de Spinoza, qui est ancrée dans la structure constitutive du réel et vise à y déceler les jeux de domination et de libération qui s'y opèrent, en vue de résister aux premiers et d'affirmer les seconds.

Chapitre 1 – Crises et dépassement

La pensée de Spinoza a évolué de manière notable, ce que nous montrent à voir avec évidence les divergences entre ses différentes œuvres. Ne notons pour l’instant, en guise d’exemple, que le traitement de la question politique à partir du contrat social dans le *Traité théologico-politique* (1665-1670), suivi de la disparition abrupte de la notion de contrat dans le *Traité politique* (1675-1677). Pour comprendre le mode d’évolution de la pensée spinoziste, nous nous inspirerons de la très féconde lecture d’Antonio Negri proposée dans l’*Anomalie sauvage* (1981), pour qui il ne faut pas comprendre cette évolution sur le modèle d’une abstraite « maturation » interne du philosophe découvrant un système déjà présent en germes dès sa jeunesse, en se débarrassant des influences extérieures. Au contraire, il faut comprendre les développements philosophiques de Spinoza conformément au spinozisme, c’est-à-dire suivant une causalité immanente. Il n’y a pas de découverte d’un système déjà présent mais partiellement camouflé, tout comme il n’y a pas de puissance qui ne soit pas à la fois actuelle. Negri nous invite à lire cette « production » de Spinoza dans le contexte au sein duquel il évolue, lui qui délaisse pendant cinq années la rédaction de l’*Éthique* pour celle du *TTP*, qu’il publiera anonymement en 1670 avant de se remettre à travailler l’*Éthique*. Spinoza n’expose pas un système, il *construit* une pensée, sans pouvoir ni tenter de s’extraire de la nécessité du contexte social dans lequel il vit, réfléchit et écrit.⁴ Pour ce faire, nous aborderons le cas de l’interruption de la rédaction de l’*Éthique*

⁴ Notre approche du développement de la pensée de Spinoza, en suivant Negri, s’appuie sur la prémisse selon laquelle il n’existe pas un système philosophique tel qu’il aurait précédé son élaboration par Spinoza, c’est-à-dire que la philosophie de Spinoza s’est développée ainsi dans un certain contexte social et historique, en fonction de la vie même de Spinoza dans ce contexte. Cette approche s’oppose à l’idée selon laquelle il y aurait un système philosophique dont la forme définitive aurait déjà été assurée, ce qui introduirait du finalisme, en ce que tout apport nouveau de Spinoza à sa propre philosophie serait alors orienté vers ce système définitif. Bien plutôt, la philosophie de Spinoza, en parfaite cohérence avec ses propres thèses, s’est développée par ajouts successifs, dont la somme forme ce que nous pouvons nommer spinozisme définitif. Cette approche implique que nous trouvons dans la vie de Spinoza les causes *réelles* des développements de sa pensée, et non pas seulement des causes accidentelles de la découverte progressive d’un système existant indépendamment de son contexte de formation.

pour celle du *TTP*, qui suit de deux crises qui coïncident : une première concernant le contexte social et politique dans lequel Spinoza vit, une seconde concernant un problème auquel conduisait sa philosophie.

La crise socio-politique

Un des correspondants de Spinoza, Guillaume de Blyenbergh,⁵ qui se décrit afin de se présenter comme « un homme qui, par amour de la vérité pure, s'efforce vers la science [...] autant que la nature de l'esprit humain le permet »⁶ avant d'aborder la problématique du mal, séduit dans un premier temps Spinoza. En effet, celui-ci affirme que, « entre toutes les choses qui ne dépendent pas de moi, il n'en est aucune qui ait pour moi plus de prix qu'un lien d'amitié établi avec des hommes aimant sincèrement la vérité ».⁷ Cependant, Spinoza déchantera rapidement, et ce dès la seconde lettre de Blyenbergh, à laquelle il répondra que la communication épistolaire ne pourra même pas servir à leur instruction mutuelle, tant leurs désaccords sont incompatibles et radicaux. Au-delà de la confusion de Blyenberg, entre les pensées de Spinoza et de Descartes⁸ Blyenberg fait mention des deux règles générales qu'il s'applique à toujours respecter.⁹ La première correspond à la vérité à laquelle nous mène l'entendement ; la deuxième est la parole révélée de Dieu. À sa présentation première selon laquelle il s'efforce de rechercher la vérité par l'entendement, il ajoute ainsi qu'il s'efforce aussi d'être un

⁵ Lettres XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV et XXVII.

⁶ Lettre XVIII, p.178.

⁷ Lettre XIX, p.181.

⁸ Blyenbergh écrit à Spinoza suite à la publication de ses *Principes de la philosophie de Descartes*, suivis en appendice des *Pensées Métaphysiques*. C'est sur cette base que Blyenbergh polématiquement avec Spinoza, puisque le seul autre écrit à paraître de son vivant, le *Traité Théologico-politique*, n'avait pas encore été écrit. Aussi, puisque les deux hommes ne se connaissaient pas avant leur correspondance, Blyenbergh a pour seul accès à la pensée de Spinoza les textes mentionnés plus hauts et les réponses que Spinoza lui enverra par la suite. Blyenbergh va, à plusieurs reprises, reprocher contradiction avec des thèses cartésiennes à Spinoza, qui pourtant ne défend pas ces thèses et se contente de les expliquer dans un livre qui vise à démontrer non pas sa propre philosophie, mais à initier à celle de Descartes. Spinoza lui reprochera de se faire attribuer des thèses qui ne sont pas les siennes, d'autant plus que, selon lui, Blyenbergh ne comprend que très mal la philosophie cartésienne.

⁹ Lettre XX, p.187.

« philosophe chrétien ». ¹⁰ Mais encore, non content d'ajouter une deuxième « règle », il les hiérarchise en affirmant qu'en cas de conflit entre la Révélation et l'entendement, il tiendra toujours pour vraie la parole de Dieu. Cela n'a pas manqué de décevoir Spinoza, qui fut du coup confronté à la polémique non pas avec un interlocuteur motivé par la recherche de la vérité, mais par le désir d'avoir raison; ou, pour reprendre les mots de Deleuze, avec « un calviniste amateur plutôt qu'un philosophe ». ¹¹ L'opposition de Blyenbergh se caractérisera davantage par la mauvaise foi que par la recherche de la vérité ou par le questionnement véritable. Les objections qu'il adresse à Spinoza seront celles d'un interlocuteur qui ne pourra jamais se ranger aux raisons données, peu importe leur force, tant et aussi longtemps qu'elles ne cadrent pas avec l'idée préconçue qu'il se fait du contenu de la parole divine.

Dans la préface du *TTP*, en explicitant les causes sa rédaction, Spinoza dénonce que la lumière naturelle soit méprisée et condamnée comme source d'impiété, ¹² mouvance dont Blyenbergh est de toute évidence un représentant, lui qui se réclame explicitement de la subordination de l'entendement à la Révélation. Spinoza ajoute que ce sont justement ces personnages qui méprisent la Raison, qui sont ceux qui apparaissent et se revendiquent comme étant les seuls dépositaires de la parole divine. Il argumentera par la suite que c'est ce geste même de revendication de l'autorité religieuse qui a pour fonction première la domination politique. On comprend facilement que Spinoza ait jugé que la correspondance avec Blyenbergh, bien qu'il l'ait continué après son diagnostic, ne pouvait les instruire ni l'un ni l'autre. En effet, il a bien compris qu'un personnage comme celui-ci avait déjà une opinion formée qu'il ne changerait en aucun cas, et lui-même ne pourrait pas retirer beaucoup d'un tel échange, mis à part le temps qu'il a personnellement consacré à aborder le problème du mal. Ce que Spinoza va

¹⁰ Lettre XX, p.187.

¹¹ Deleuze, G. (1981/2003), *Spinoza philosophie pratique*, p.43.

¹² *TTP* Préface, 10, p.67.

en retirer provient plutôt de sa progression propre que de son interlocuteur, qui a seulement déterminé le thème de réflexion avant de devenir un frein à la connaissance.

Pour Negri, la correspondance avec Blyenbergh, en abordant la notion du mal par l'entremise de la question religieuse (le problème par Blyenbergh étant l'existence simultanée du mal et d'un Dieu bon, parfait et cause de toute chose), force Spinoza à se poser le problème du rôle constitutif de l'imagination, productrice d'obéissance, qui est employée par les Théologiens et les Rois à des fins politiques dominatrices. La *Lettre XXX* à son ami Henri Oldenbourg va dans ce sens, en ce que Spinoza y indique entamer la rédaction de ce qui deviendra à terme le *TTP*.¹³ Ce projet est motivé par trois combats : (1) contre les préjugés des théologiens qui s'opposent à l'application de l'esprit des hommes à la philosophie, (2) contre l'accusation d'athéisme dont il est l'objet et (3) contre la contrainte à la liberté de philosopher et à la liberté d'expression, c'est-à-dire la liberté de communiquer nos pensées et croyances. Cette lettre de septembre ou octobre 1665 a été écrite quelques mois seulement après la fin de la correspondance avec Blyenbergh,¹⁴ et cette proximité dans le temps nous autorise à conjecturer que cet échange épistolaire est une des causes de la rédaction du *TTP*. En effet, Blyenbergh représente très bien les préjugés des Théologiens (première raison), en ce qu'il préfère l'Écriture (et donc une interprétation particulière de celle-ci) aux conclusions de son entendement. Or, c'est justement parce qu'il y a les préjugés des théologiens qui éclipsent volontairement la recherche de la vérité dans un but politique de domination et de contrôle qu'il y a censure (troisième raison). Les préjugés sont eux-mêmes une contrainte à la philosophie, et lorsque la croyance devient superstition, c'est-à-dire lorsqu'y est adjointe la crainte, elle devient instrument politique de domination des masses,

¹³ Lettre XXX, p.232

¹⁴ La correspondance entre Blyenbergh et Spinoza s'étend principalement de décembre 1664 à mars 1665, et leur échange comprend une rencontre en personne. Par après, en juin 1665, Spinoza répondra pour une dernière fois, en moins d'une page et visiblement désintéressé, en expliquant que les questionnements de Blyenbergh dépassent par trop le problème du mal et qu'il ne lui répondra pas. Il semble bel et bien que son correspondant ne lui apportait rien de plus que l'occasion de tourner sa pensée vers le problème du mal, et que son apport se réduisait à un choix de thème.

dont la censure est un outil. Blyenbergh, à défaut d'être un interlocuteur intéressant pour Spinoza, lui propose tout de même un sujet qui le confronte à la question religieuse. Mais encore, il provoque une confrontation explicite avec ces Théologiens qui ruinent la recherche de la vérité, puisqu'il en joue le rôle. Rappelons que Spinoza, avant même de faire la connaissance de Blyenbergh, avait déjà une relation complexe avec la religion, lui qui a entre autres été excommunié en 1656 car il refusait pénitence et a été victime d'une tentative d'assassinat à la même époque. Il est indubitable qu'il s'agit d'un thème qui n'a jamais pu être oublié par Spinoza, et la correspondance avec Blyenbergh qui a d'abord revêtu une apparence enthousiasmante avant d'être profondément décevante, a certainement été une cause importante de la rédaction du *TTP*, d'une part en poussant Spinoza à réfléchir sur le problème du mal, d'autre part en l'opposant encore une fois au rôle obstruteur de la théologie, malgré ses prétentions d'ouverture. Blyenbergh représente aussi bien le premier que le troisième combat identifié explicitement par Spinoza comme étant les causes de la rédaction du *TTP*.

Enfin, Spinoza souhaite aussi se défendre contre l'accusation d'athéisme (deuxième raison) pour ne pas laisser la religion dans les mains de ceux qui ne veulent s'en servir que pour assouvir leurs fins propres : l'imagination a un rôle qui ne se réduit pas au domaine de l'illusion et de l'erreur,¹⁵ mais elle a aussi un rôle constitutif du réel dans l'organisation de la vie politico-sociale. Ce rôle peut bien sûr être détourné en vue de la domination, mais l'imagination peut aussi être un instrument de libération. Le *TTP*, dans sa critique de la théologie, vise à soustraire l'outil de domination des théologiens et des monarques : la superstition et la mystification. Sa méthode consistera à lire l'Écriture pour y trouver

¹⁵ L'imagination est définie en *Éth.* II/41 sc.2, puis les propositions 42 et 43 mobilisent cette notion pour affirmer que l'imagination est l'unique cause de la fausseté, puis que ce sont les autres genres de connaissance (qui sont toujours des connaissances vraies), et non pas l'imagination, qui permettent de distinguer le vrai du faux. La deuxième partie de l'*Éthique* nous laisse donc avec l'impression que l'imagination a seulement un rôle assez négatif : celui de ne pas être le domaine du vrai. Or, l'imagination a comme toute chose une perfection qui lui est propre, dont la richesse sera mobilisée dans les trois dernières parties de l'*Éthique*, et développée dans le *TTP*. Nous aborderons cette question plus directement au début du second chapitre.

l'essentiel : ce qui est produit de l'imagination et non de l'entendement des prophètes. Pour faire court, Spinoza montrera que l'entendement n'entre pas en contradiction avec l'Écriture, dont le propos est imaginaire. Notons que cela n'est pas une dévalorisation pour Spinoza, puisque l'imagination a une valeur constitutive. Cela s'oppose néanmoins à ceux qui pensent que l'entendement, la lumière naturelle, puisse être source d'impiété. Blyenbergh, finalement, est aussi une figure qui rappelle à Spinoza l'accusation d'athéisme dont il fut l'objet, puisqu'il défend une vision anthropomorphique de Dieu, point de vue qui rend la conception spinoziste de Dieu inabordable. Spinoza lui répond par ailleurs :

Si vous aviez lu ma lettre avec plus d'attention, vous auriez vu clairement que tout notre désaccord réside en ce seul point : les perfections que possèdent les bons, leur sont-elles communiquées par Dieu, absolument parlant, sans qu'il y ait à supposer en lui d'attributs humains (c'est ainsi que je le conçois) ou bien viennent-elles de Dieu conçu comme un juge? C'est là votre idée.¹⁶

La différence, martèle Spinoza, est que Blyenbergh conçoit Dieu comme un juge, et il ajoute que ceux qui comprennent la nature divine sur le modèle de la nature humaine sont incapables de comprendre son propos. C'est parce que le Dieu de Blyenbergh est une figure anthropomorphique qu'il pense que Spinoza se contredit, puisque le Mal serait causé par Dieu. Il ne peut pas accepter ce que Spinoza dit en réalité : le Mal, tout comme le Bien, n'est *rien*. Face à un Blyenbergh qui ne peut ni accepter ni même comprendre les thèses de Spinoza, car toute conception de Dieu chez lui est teintée de ce caractère anthropomorphique, Spinoza apparaît comme un hérétique. Au fond, l'accusation d'athéisme dont il est sujet provient de cette impossible entente, et Blyenbergh rappelle à Spinoza qu'il lui est impossible de tout simplement se faire comprendre tant est grande l'incompréhension de celui qui ne distingue pas adéquatement imagination et entendement, celui qui veut donner à l'essence divine des traits qui

¹⁶ Lettre XXI, p.205.

sont de l'ordre de la représentation, et celui qui veut donner préséance à ces représentations, ces préjugés, sur les conclusions de son entendement.

Spinoza évolue donc dans un contexte, qui a sur lui des effets importants ; il n'y a pas chez lui de vie intellectuelle absolument coupée de la société. Il ressent en effet le besoin d'interrompre la rédaction de l'*Éthique* pour rédiger, puis publier, le *TTP* dans un esprit de lutte, comme le montrent bien ses motivations qui sont toutes des combats contre des thèses qu'il voudrait réfuter. Le contexte de la vie de Spinoza (la tentative de meurtre sur sa personne serait à elle seule une cause suffisante) fait aussi qu'il n'agit pas sans grande vigilance. C'est justement parce que Spinoza s'inscrit sciemment dans son contexte social qu'il fait publier anonymement le *TTP*, ou encore qu'il renonce à la publication de l'*Éthique*. Ne soyons pas victimes du préjugé finaliste : les motivations, désirs et buts philosophiques de Spinoza sont eux aussi déterminés par leur contexte de formation. Comme l'indique Deleuze, Spinoza rédige aussi le *TTP* dans le contexte où la politique de la réaction, intolérante, antirépublicaine, est imprégnée de théologie.¹⁷ Et en Hollande, le calvinisme était à l'époque scindé en deux tendances antagonistes.¹⁸ La première, celle des remontrants ou arminiens, défend la tolérance religieuse en raison de l'importance accordée à la liberté de conscience. Ceux-ci opposent la religion extérieure, que l'État peut légiférer, à la religion intérieure qui constitue en réalité la communauté des croyants ; il y a primat du pouvoir civil sur le pouvoir ecclésiastique. Les Régents, les dirigeants à l'époque dont Spinoza était assez proche, étaient proches de cette première tendance. La seconde, celle des Contre-remontrants ou gomaristes, défend plutôt la thèse d'une double obéissance du chrétien : au niveau temporel au souverain civil, au niveau spirituel à l'Église ; l'autorité de l'Église y est totalement autonome par rapport à l'État. L'obéissance est certes double, mais son autorité a une origine unique et celle-ci est divine. D'autres groupes s'opposaient aux arminiens, mais à l'époque où Spinoza décide de rédiger le

¹⁷ Deleuze, G. (1981/2003), *Spinoza philosophie pratique*, p.16-17.

¹⁸ Pour ce passage, nous suivons Balibar, É. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, p.28-34.

TTP, les courants comme le gomarisme gagnaient en importance. La famille d'Orange, monarchiste, s'allia stratégiquement avec les gomaristes contre les Régents et c'est par le biais de la religion qu'une importante partie du peuple hollandais s'est identifiée au parti orangiste, jusqu'à l'émeute populaire de 1672 pendant laquelle le Grand Pensionnaire Jan de Witt, proche de Spinoza, est tué par la foule, ce après quoi le parti d'Orange réinstitue un régime monarchique. Spinoza est dès lors plongé dans la rédaction d'un ouvrage qui vise à polémiquer en faveur de la liberté d'expression et de la démocratie, contre la théologie et la monarchie, car Spinoza devait ressentir l'urgence de défendre la république, et « l'intolérance des églises calvinistes en Hollande lui donnait d'assez pressants motifs de joindre ses efforts à ceux des hommes qui dans leurs écrits soutenaient le principe de la laïcité de l'État ». ¹⁹ Ce contexte, dans lequel prend place la confrontation avec cette figure de la théologie calviniste qu'incarne Blyenbergh, a poussé Spinoza à travailler pendant plusieurs années à un projet imprévu, en mettant provisoirement de côté cet autre projet majeur qu'est l'*Éthique*. Surtout, ce qui est beaucoup plus intéressant pour nous, cette réorientation imprévue a été capitale dans le développement de sa pensée. Nous avons déjà mentionné que Spinoza donnera un rôle constitutif, et donc positif, à l'imagination. Et Blyenbergh a confronté Spinoza à un théologien, c'est-à-dire à un personnage qui désire accaparer et détourner pour lui-même la force productive de l'imagination, et qui le confronte de ce fait à sa force productrice. ²⁰ Voyons à présent comment cette évolution résulte, non seulement d'une crise socio-politique à laquelle Spinoza fait face notamment par sa correspondance avec Blyenbergh, mais encore d'une crise philosophique qui survient au cours de la rédaction de l'*Éthique*. Nous verrons alors que le rôle constitutif de l'imagination n'est pas simplement un thème auquel Spinoza a consacré un ouvrage avant de le mettre de côté, n'est pas une simple parenthèse, mais est plutôt un véritable acquis dans sa pensée, qui viendra notamment enrichir la seconde rédaction de l'*Éthique*.

¹⁹ Appuhn, C. (1965), « Notice sur l'Éthique », *Éthique*, p.10.

²⁰ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.159.

Parenthèse méthodologique : l'absence de rupture dans l'*Éthique*

Afin de dépeindre cette évolution conceptuelle dans la pensée de Spinoza, nous suivrons tout d'abord le travail d'Antonio Negri, qui décèle dans l'*Éthique* un dédoublement doctrinal, qu'il identifie aux deux périodes de rédaction de l'ouvrage. Ce dédoublement serait tel qu'il y aurait deux fondations de l'ontologie, une première correspondant aux deux premières parties et à la première rédaction (entre 1661 et 1665), et une seconde fondation – renversement de la première fondation – dans les trois dernières parties de l'*Éthique* correspondant à la seconde période de rédaction (entre 1670 et 1675). Negri avance que dans la « première couche » de l'*Éthique*, Spinoza s'aventure sur une « voie descendante » où la Totalité est première ; il y aurait encore des traces néoplatonicienne d'émanence de la Totalité vers le singulier. Puis, comme cette voie nous mène à une impasse, Spinoza renversera ce geste en une « voie ascendante » : la Totalité ne sera plus rien d'autre que l'ensemble des singularités ; ainsi, il n'y aura plus aucune trace d'émanatisme néoplatonicien de la substance vers les modes, ni aucune trace de transcendance de la substance qui n'est rien de plus que ses modes. Les modes n'étaient rien sans la substance ; maintenant la substance n'est rien sans ses manières d'être. La constitution du monde devra se comprendre à partir du mode. Si nous avons ici défini sommairement les deux fondations ontologiques, c'est qu'il nous faut, avant d'aborder plus en profondeur la lecture negriste, émettre une réserve quant à ce découpage net du texte de l'*Éthique*.

Tout d'abord, Negri n'est pas le seul à diviser l'*Éthique* en couches. Pour Gilles Deleuze, « il y a [...] comme deux *Éthiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continus des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies ».²¹ Ces deux *Éthiques* n'ont pour lui ni le même ton, ni la même vitesse, comme si les propositions suivaient la lenteur du concept, alors que les scolies, plus polémiques,

²¹ Deleuze, G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, p.317.

suivent la vitesse de l'affect. Son analyse est d'abord stylistique, et il la qualifie lui-même de « simples impressions de lecture ».²² De plus, la division deleuzienne n'est pas la plus utile pour notre propos, car les diverses couches de l'*Éthique* n'y sont pas rattachées à une évolution dans la pensée de Spinoza, mais à une distinction entre deux niveaux de discours : le concept et l'affect. Plus proche de notre recherche, Bernard Rousset propose une triple analyse du texte pour distinguer ce qui appartient à « *Éthique A* » et « *Éthique B* », c'est-à-dire ce qui appartient à la première période de rédaction et ce qui appartient à la seconde période.²³ Premièrement, il propose une analyse stylistique qui repère les passages plus littéraires ou rhétoriques qui se distinguent de passages plus stricts et sobres. Ce qui distingue spécialement son analyse de celle de Deleuze est qu'elle vise non pas à trouver deux livres dans l'*Éthique*, mais à identifier des couches de rédaction. Deuxièmement, Rousset produit aussi une analyse logique des différents types d'argumentations et des modes de démonstrations, de manière à identifier des démarches différentes de la pensée de Spinoza, même dans les cas où les thèses défendues sont les mêmes. Troisièmement, une analyse philosophique lui permet de cerner l'apparition et le développement de nouveaux problèmes et thèmes, dont certains seraient des nouveautés de la seconde rédaction. Comme nous le verrons en exposant la lecture de Negri, il emploie principalement l'analyse philosophique pour distinguer première et seconde fondation de l'ontologie, et donc pour distinguer les deux couches de rédaction. C'est justement cela que nous voulons remettre en question, en y ajoutant d'autres éléments d'analyse.

Tout d'abord, dans une lettre perdue datée du 5 juillet 1675, Spinoza annonce à Henri Oldenburg avoir l'intention de publier l'*Éthique*.²⁴ Ce dernier l'enjoint alors « à n'y rien mêler qui ait l'air de compromettre la pratique de la vertu religieuse, tenant compte surtout de ce que ce siècle, dans

²² Deleuze, Gilles. (1980), « Des vitesses de la pensée », *Cours sur Spinoza*.

²³ Rousset, B. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives ».

²⁴ Dans Lettre LXII, p.311, Henri Oldenburg mentionne cette lettre manquante qu'il a reçue de Spinoza qui lui a « appris que vous [Spinoza] aviez dans l'esprit de publier votre Traité en cinq parties ».

sa dégénérescence et sa corruption, ne pourchasse rien plus ardemment que des propositions dont les conséquences paraissent fournir un abri aux vices régnants ».²⁵ Dans sa réponse,²⁶ Spinoza mentionne un climat très inquiétant : de simples rumeurs relatives à la publication de son livre font déjà beaucoup de bruit. Notamment, une plainte a été portée contre lui. Il annonce renoncer à la publication, et ne plus savoir quoi faire devant une situation qui ne lui semble pas en voie de s'apaiser. Dans les échanges suivant avec Oldenburg, Spinoza tentera de comprendre quels sont, très exactement, les thèses du *TTP* (qui sont les thèses spinozistes connues du public, qui n'a pas eu accès à l'*Éthique* avant sa mort) qui choquent par trop les intellectuels de son temps. Il apparaît ainsi clairement que Spinoza avait l'intention de publier l'*Éthique* telle quelle, en cinq parties, intention dont il avait fait part à un de ses correspondants les plus proches. Ce fait doit nous informer quant à la lecture d'une évolution de la pensée de Spinoza.

En effet, si Spinoza a renoncé à publier son livre en raison uniquement de contraintes extérieures, c'est qu'il estimait son travail achevé et cohérent. Pour admettre avec Negri une évolution de Spinoza au sein même du texte de l'*Éthique* tel que nous le possédons aujourd'hui, il faut soit admettre que Spinoza a cru cohérent ce qui était en fait contradictoire, soit penser que le texte que nous possédons n'a pas été voulu ainsi par Spinoza, et est seulement le résultat de l'édition posthume. Or, l'échange épistolaire avec Oldenburg réfute justement cette seconde explication : en 1675, Spinoza pensait sincèrement avoir une version achevée de l'*Éthique*. Pour aller de l'avant en suivant entièrement l'hypothèse de Negri, il faudrait par conséquent penser que Spinoza se fut mépris sur la cohérence de son texte. Alexandre Matheron, en faisant judicieusement remarquer qu'il est hautement improbable que Spinoza ait revisité l'ensemble de son texte,²⁷ propose une voie qui nous semble plus

²⁵ Lettre LXII, p.311.

²⁶ Lettre LXVIII.

²⁷ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.456.

féconde : lire les deux premières parties *dans* la seconde fondation. Pour Matheron, la première couche ciblée par Negri correspond peut-être (et cela est même probable selon lui) à la première rédaction de l'Éthique, celle-ci ayant cependant été revisitée et « corrigée » lors de la deuxième période de rédaction ; les passages d'« Éthique A » qui ont été conservés dans « Éthique B » n'entrent pas en contradiction avec la doctrine finale. En somme, il dira que Negri a bien ciblé ce qui a dû être la première rédaction de l'Éthique, mais qu'il s'est trompé en pensant avoir ce texte sous les yeux : nous n'avons pas le texte de la première fondation.

Ajoutons une autre remarque essentielle, soutenue par une lettre de Spinoza datée de juin 1665 (vers la fin de la première période de rédaction de l'Éthique) à Bouwmeester²⁸ dans laquelle il indique avoir rédigé *Ma Philosophie* (« Éthique A ») jusqu'à la proposition 80 de la troisième partie, alors que l'actuelle troisième partie ne comporte que 59 propositions. Aussi, Spinoza écrit, dans la Lettre XXIII à Blyenbergh : « dans mon *Éthique* (non encore publiée), je démontre que ce désir [de justice], dans les hommes pieux, tire nécessairement son origine de la connaissance claire qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu ». ²⁹ Pierre-François Moreau fait remarquer qu'il s'agit des actuelles propositions 36 et 37 de la partie IV de l'Éthique. ³⁰ La correspondance nous montre à voir avec évidence que la première rédaction s'étendait au-delà de l'actuelle deuxième partie : au moins jusqu'à la quatrième. D'ailleurs, Negri avait nécessairement connaissance de cette lettre à Bouwmeester, dont il cite en note de bas de page l'interprétation de Martial Gueroult³¹ – qu'il ne semble pas remettre en question – selon laquelle la première rédaction de l'Éthique comportait trois parties : une *Introduction* (parties I et II actuelles), une *Première Partie* (parties III et IV actuelles) et une *Seconde Partie* (partie V actuelle). ³² Plus encore, les

²⁸ Lettre XXVIII, p. 229.

²⁹ Lettre XXIII, p.221.

³⁰ Moreau, P-F. (2014), *Spinoza et le spinozisme*, p.69.

³¹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.102.

³² Gueroult, M. (1969), *Spinoza I, Dieu (Éthique, I)*, p.14-15, note.

analyses de Bernard Rousset³³ montrent qu'il y a des éléments d'« Éthique A » dans toutes les parties du texte définitif. Il démontre qu'il est probable que l'*Éthique* ait subi une évolution qu'on peut retracer dans le texte dont nous disposons, sans toutefois poser une contradiction au sein même de l'ouvrage : « dans sa rigueur même, l'*Éthique* peut fort bien être composée de couches thématiquement différentes et chronologiquement distinctes ». ³⁴

Premièrement, prenons le cas des scolies, qui jouent un rôle singulier dans le texte. Pour Deleuze, « les grands « tournants » de l'*Éthique* sont forcément présentés dans les scolies », ³⁵ par exemple l'appel au modèle du corps dans le scolie de la proposition 13 de la partie II qui amène à prendre le corps comme point de départ pour comprendre l'âme et, plus généralement, le mode. Nous l'avons mentionné plus haut, cette importance est telle que Deleuze distingue même deux *Éthiques*. L'importance et la diversité des scolies a poussé Bernard Rousset à en dresser une typologie, ³⁶ que nous ne reproduirons pas entièrement ici, mais qui lui permet de dater approximativement les scolies. Ainsi, puisque les scolies des deux premières parties correspondent au contenu des *Lettres* entre 1662 et 1665, il est permis de les attribuer à « Éthique A », tout comme les scolies de la seconde moitié de la partie V, dont les thèmes sont proches de ceux du *TTP*. Les autres scolies doivent être rapportés à « Éthique B », ceux de la troisième partie et de la première moitié de la cinquième car ils sont inséparables de la déduction des affects dont ils donnent les définitions, et ceux de la partie IV car ils correspondent au contenu des *Lettres* postérieures à 1672 et du *Traité Politique*. Au niveau des scolies, donc, il semble que l'hypothèse de Negri ne soit pas contredite. Il y a différence entre les deux premières parties et les trois

³³ Rousset, B. (1968), *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme, l'autonomie comme salut* ; et Rousset, B. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives ».

³⁴ Rousset, B. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives », p.82.

³⁵ Deleuze, G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, p.317.

³⁶ Rousset, B. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives », p.87-91.

suivantes correspondant aux deux rédactions, sauf pour ce qui est de la partie V, que Negri reconnaît de toute manière comme problématique.³⁷

Deuxièmement, pour paraphraser Deleuze, qu'en est-il de cette autre *Éthique*, celle des démonstrations? Rousset cible les démonstrations qui contiennent plus d'une preuve, sauf celle de l'existence de Dieu où cela n'est ni anormal ni surprenant. Il y a trois cas où deux démonstrations différentes se juxtaposent : les propositions 37, 51 et 59 de la partie IV. Rousset démontrera que, dans les trois cas, la première preuve s'appuie directement sur les définitions et les propositions antérieures, alors que dans les secondes Spinoza fait intervenir un terme supplémentaire qui sert d'intermédiaire entre les définitions et propositions, et la proposition qu'il démontre. Ce terme supplémentaire, c'est la présence et le rôle d'autrui dans le jeu des passions. C'est en comparant les thèmes contenus dans les lettres postérieures à 1672 et le *TTP* que Rousset affirme que les trois premières preuves relèvent d'« Éthique A », tandis que les trois preuves juxtaposées relèvent de la rédaction d'« Éthique B », à travers une argumentation que nous ne répliquerons pas ici.³⁸ À l'évidence, des passages de l'actuelle partie IV de l'*Éthique* proviennent de la première rédaction. De la même manière, il apparaît que la préface de la partie IV, qui reprend les mêmes principes que des lettres de 1665, appartient à « Éthique A », tout comme la préface de la partie V qui discute de la philosophie cartésienne et qui correspond ainsi aux premières années de la rédaction de l'*Éthique*.

L'interprétation de Rousset semble imposer l'idée selon laquelle Spinoza a retravaillé son œuvre pour en modifier ce qui ne cadrerait plus avec la version définitive, avec la seconde fondation. C'est ainsi qu'il a, dans certains cas, ajouté une preuve sans supprimer l'ancienne. Il est plus plausible de penser,

³⁷ Au chapitre VII de *L'Anomalie Sauvage*, Negri comprend les passages de la « première fondation » présents dans la partie V comme une « autocritique finale, avant la dernière proclamation métaphysique » (Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.277). Il les réincorpore ainsi dans la seconde fondation, et reconnaît ainsi qu'ils dénotent un moment de la « première fondation ». Ainsi, que ces passages proviennent de la première rédaction de l'*Éthique* ne remettent pas en cause son approche.

³⁸ Rousset, B. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives », p.84-87.

dans ces circonstances, que Spinoza a aussi pu supprimer ou reformuler les passages contradictoires, puisqu'il est clair que le travail de la première rédaction a été récupéré dans toutes les parties de l'*Éthique*. Or, Negri identifie néanmoins la « première couche » aux deux premières parties de l'*Éthique*, dans une rupture nette avec les trois dernières. Pour Matheron, c'est parce que Negri ne « prend pas au sérieux l'ordre « géométrique », qui lui semble avoir été surajouté de l'extérieur et n'être que le « prix payé par Spinoza à son époque »³⁹ ». ⁴⁰ Emboîtons le pas à Matheron et prenons au sérieux l'ordre la démonstration *more geometrico* de l'*Éthique* ; dès lors, si Spinoza ne commence pas avec la théorie du *conatus*, qui est pourtant le fondement ontologique réel de la doctrine définitive, c'est que la doctrine de la substance et des attributs *démontre* la théorie du *conatus* et n'est pas seulement une relique de la première rédaction. Les deux premières parties *démontrent* « que la nature tout entière, pensante et étendue à la fois (et une infinité d'autres choses encore), *est* infiniment et inépuisablement productrice et autoproductrice ». ⁴¹ En conséquence, nous exposerons à présent cette première fondation et sa crise en suivant Negri, tout en posant une plus grande homogénéité du texte. Nous chercherons dans les deux premières parties non pas des contradictions internes, mais bien plutôt l'assise du renversement ontologique. En définitive, la nuance que nous apportons à la thèse negriste des deux fondations ne l'appauvrit pas, mais permet au contraire de l'enrichir du contenu des parties I et II ; c'est ainsi que Matheron se propose d'être, en un sens, « plus « negriste » que Negri »⁴².

La crise d'un horizon philosophique : le paradoxe du monde

Suivons à présent le parcours des deux premières parties proposé dans l'*Anomalie Sauvage*, tout en gardant en tête les remarques faites plus haut. L'idée de Negri est qu'il y a dans la philosophie de

³⁹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.277.

⁴⁰ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.457.

⁴¹ *Ibid.* p.460.

⁴² *Ibid.* p.455.

Spinoza une véritable *crise*, qui correspond, dans sa philosophie, à la crise socio-politique hollandaise. C'est d'une certaine manière la même crise, celle d'un horizon qui voit naître une anomalie en son sein. La Hollande non monarchique de l'époque est tout autant une anomalie au niveau socio-politique que le spinozisme au niveau philosophique, et ils atteindront tous deux un point de crise. Au niveau historique et politique, la crise s'est résorbée par la victoire des forces réactionnaires qui réinstaurent la monarchie en Hollande et mettent ainsi fin à cette anomalie. Chez Spinoza, la crise sera résorbée par le renversement ontologique de la seconde fondation, renversement permis par les développements conceptuels de la puissance de l'imagination dans le *TTP*.

Substance : Totalité

Commençons avec Dieu : « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». ⁴³ Spinoza, lui, ne commence pas par Dieu, malgré l'intitulé de cette la première partie de l'*Éthique*, mais par la substance, comme en attestent l'ordre des définitions et l'ordre des premières propositions. En effet, Dieu n'a droit qu'à la sixième définition, puis ne sera plus mentionné avant le deuxième scolie de la proposition 8, et son existence ne sera enfin affirmée qu'à la onzième proposition. C'est la substance en tant que telle qui occupe toute d'abord la place. Car Dieu est une substance : « ce qui est en soi et est conçu par soi ». ⁴⁴ Le point de départ de Spinoza est la substance, la Totalité. Nous nous situons alors dans une première couche que Negri décrit comme « une apologie de l'être, de la substance, de l'infini et de l'absolu, comme centralité productive, comme relation univoque, comme spontanéité ». ⁴⁵ La partie I de l'*Éthique* pose d'abord la Totalité comme première, Totalité qui est (1) exclusive, (2) existence immédiate, (3) infinie et (4) substance. Ainsi la Totalité, ou la substance, est exclusive (1) ; c'est ce que

⁴³ Éth. I, déf. 6.

⁴⁴ Éth. I, déf. 3.

⁴⁵ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.103.

démontrent les cinq premières propositions. S'il y a plusieurs substances, c'est qu'elles se distinguent les unes des autres d'une manière ou d'une autre, par les attributs (expressions de l'essence de la substance) ou bien par les modes (affections de la substance). Pour Spinoza, seule la distinction essentielle importe ici : on ne peut distinguer deux substances par les modes si elles ont le même attribut essentiel car ces « deux » substances seraient *essentiellement* identiques. La distinction modale, en surface, n'est pas suffisante, car « une substance est antérieure en nature à ses affections ». ⁴⁶ C'est la première fondation ; les modes ne sont rien sans la substance. Il ne peut y avoir deux substances de même attribut, car les modes n'en permettent pas la distinction essentielle. Puis, la substance est nécessairement infinie (3) car elle est *causa sui* : son essence enveloppe l'existence (2) ⁴⁷ ; il ne peut pas y avoir plusieurs substances puisqu'elles partageraient toutes l'existence comme nature commune, et ne pourrait dès lors être distinguées (1). Elle est aussi cause de soi car elle ne peut être causée par autre chose. En effet, il n'y a rien hormis les substances et leurs modes, et il ne peut y avoir deux substances de même attribut. S'il y avait deux ou plusieurs substances, elles ne pourraient conséquemment pas se causer l'une l'autre, car elles n'auraient rien en commun. Cause de soi, la substance existe nécessairement (2). Elle est dès lors infinie, ⁴⁸ puisqu'elle existe nécessairement et ne peut être limitée par une autre chose de même nature. Or, il ne peut y avoir plus d'une substance de même nature car elles ne sauraient être distinguées. Nous avons trouvé le premier moment, « celui de la définition de l'existence comme essence, et de l'essence comme productivité, comme tension vers la totalité ». ⁴⁹ L'existence de la substance lui est essentielle, et celle-ci tend vers la Totalité, en ce qu'elle est infinie et

⁴⁶ Éth. I/1.

⁴⁷ Éth. I, déf. 1.

⁴⁸ Éth. I/8 et Éth. I/8 dém.

⁴⁹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.105.

unique : c'est Dieu. Il n'y a rien d'autre que la substance, ses attributs et ses affections : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu ». ⁵⁰

Attributs : des intermédiaires

Dans la première fondation, la Totalité produit et organise le monde : c'est la fonction qui incombe à l'attribut, « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ». ⁵¹ L'attribut est un intermédiaire qui doit permettre à la Totalité d'entrer dans le monde pour le produire, un intermédiaire entre l'infini, et le fini qui doit être organisé par l'infini. D'où son statut ambigu, voire malaisé : l'attribut doit être la substance, sans l'être. D'un côté, les attributs sont la substance, Spinoza l'affirme : « les substances ou, ce qui revient au même, leurs attributs ». ⁵² Il affirme aussi que « rien n'est donné dans la Nature sinon les substances et leurs affections », ⁵³ c'est donc que substance et attributs sont identiques. Les attributs sont « ce qui appartient à la substance », ⁵⁴ ce qui exprime l'essence de la nature de Dieu. Malgré leur identité, il n'y a pas réciprocity entre substance et attributs : la substance a plusieurs attributs, mieux, elle *est* plusieurs attributs, mais un attribut n'a pas plusieurs substances : bien que « deux attributs soient conçus comme réellement distincts, [...] nous ne pouvons en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres, c'est-à-dire deux substances différentes ». ⁵⁵ Dans une lettre de 1663, Spinoza donne à Simon De Vries la troisième définition d'« Éthique A » :

J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut j'entends la même chose à cela

⁵⁰ Éth. I/15.

⁵¹ Éth. I, déf. 4.

⁵² Éth. I/4 dém.

⁵³ Éth. I/6 coroll. et Éth. I/4 dém.

⁵⁴ Éth. I/19 dém.

⁵⁵ Éth. I/10 sc.

près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée.⁵⁶

Notons pour commencer que la formulation est différente de celle du texte de l'*Éthique*, qui scinde en deux définitions différentes celles de substance et d'attribut, alors qu'il s'agit ici de la même définition ; substance et attributs doivent vraiment être identiques s'ils sont tous deux objets de la même définition. Cela renforce en outre l'hypothèse selon laquelle Spinoza a retravaillé « Éthique A » lors de la seconde rédaction. Surtout, ce passage éclaire le rôle de l'attribut dans la première fondation, car Spinoza précise qu'« une seule et même chose peut être désignée par deux noms ».⁵⁷ L'attribut est la même chose que la substance, mais il faut tout de même énoncer une différence par rapport à l'entendement. Selon Negri, cette différence est celle marquée par la conscience, celle de l'entendement qui prend conscience de la nature de la substance, qu'il lui attribue. Mais il rejette une solution subjectiviste du problème de l'attribut,⁵⁸ qui ne serait qu'obscur et énigmatique. S'y oppose une interprétation objective et dynamique de l'attribut, selon laquelle l'attribut est la force productive de la substance. Voilà que commence le processus d'émanation, grâce à l'attribut intermédiaire de l'absolu ; « l'ordre constitutif de l'être n'est finalement plus vu qu'en termes d'émanation ».⁵⁹ Dans ce contexte, l'attribut identique (mais sans réciprocité) à la substance est une « ouverture de et dans la substance ».⁶⁰ L'attribut, c'est la substance qui s'ouvre au monde, c'est ce qui s'ouvre au monde dans la substance. Pas de dégradation de l'attribut par rapport à la substance. Mais dans la première fondation, l'attribut ne devait pas se contenter de montrer, ou révéler « l'expansivité de l'être »,⁶¹ mais encore l'organiser,

⁵⁶ Lettre IX, p.151.

⁵⁷ Lettre IX, p.151.

⁵⁸ Il a ici en tête la lecture hégélienne. Voir Hegel, G. W. F. (2010), *Science de la logique: Premier tome — La logique objective. Deuxième livre. La doctrine de l'essence*, p.240.

⁵⁹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.116.

⁶⁰ *Ibid.* p.117.

⁶¹ *Ibid.*

ce qu'il ne parvient pas à faire. L'attribut devait ordonner, organiser, être ontologiquement normatif, alors qu'il est purement description, et il met seulement en rapport les puissances. Nous verrons comment l'attribut échoue à ce rôle et nous mène à la crise lorsque nous le confronterons au mode. Pour Negri, l'attribut ne sera bientôt plus qu'un vestige de la première fondation ; il dit même qu'il est en *voie d'extinction*, qu'il disparaîtra dans la seconde fondation, dans les trois dernières parties de l'*Éthique*. Car la première couche, certes « lit et interprète ce monde, mais tente surtout de lui imposer une rationalité. Tant que la philosophie s'assigne un tel horizon, c'est l'attribut qui doit l'organiser ».⁶² L'attribut, trace d'une transcendance divine, figure emblématique du paradoxe de la voie descendante, disparaîtra lorsque cet horizon, nécessairement en crise, sera renversé. C'est tout un horizon qui entre en crise, à travers l'échec de la médiation par l'attribut, et c'est tout un horizon qui doit être renversé.

Avant d'aborder la crise que Negri nomme aventureusement le « paradoxe du monde », avec lequel nous sommes nécessairement aux prises dans la première fondation, nuancions déjà « l'extinction » des attributs. Alexandre Matheron remarque que, s'il n'est pas faux que Spinoza n'aborde à peu près pas les attributs dans les parties III à V, en prenant au sérieux l'ordre géométrique on remarque que les propositions de ces parties remontent à des propositions qui, elles, parlent des attributs. L'ambiguïté du rôle de l'attribut relève de la première fondation, et il est possible de suivre la lecture de Negri sans toutefois jeter avec lui les attributs aux oubliettes. C'est ainsi que Matheron propose de la première partie une interprétation « radicalement immanentiste »,⁶³ qui rejette l'ambiguïté et la trace de transcendance que Negri croit y apercevoir. La proposition 16 affirme que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses ».⁶⁴ Puisque Dieu est cause de soi et de toutes choses, sa puissance est son essence même, et on en déduit dans la proposition

⁶² *Ibid.* p.118.

⁶³ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.458.

⁶⁴ Éth. I/16.

35 que « tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu, est nécessairement ». ⁶⁵ Or, s'il demeure ne serait-ce qu'une trace de transcendance de Dieu par rapport au monde, ⁶⁶ Spinoza ne pourrait pas en plus déduire de la proposition 16 que « rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet ». ⁶⁷ Si Dieu transcende, ne serait-ce que très légèrement, les choses, on ne peut pas déduire que les choses produisent à partir du fait que Dieu produit. Mais en lisant ces propositions dans la seconde fondation, dans une radicale immanence, le fait que Dieu produit implique immédiatement que les choses produisent, puisque Dieu n'est rien hors des choses elles-mêmes. Or, Spinoza déduit justement cette proposition de la proposition 16. Il semble par conséquent qu'on doive intégrer l'actuelle première partie à la seconde fondation, même si l'horizon philosophique décrit par Negri demeure une analyse pertinente d'un Spinoza antérieur. Ces propositions de la partie I appuient d'ailleurs la démonstration des propositions 6⁶⁸ et 7⁶⁹ de la troisième partie, énoncés centraux de la théorie du *conatus*, fondement de la seconde fondation. Puis, Matheron prend aussi l'attribut dans une interprétation immanente : Dieu *est* l'ensemble de ses attributs, et « chaque attribut est à ses propres modes ce que Dieu est aux choses en général ». ⁷⁰ Comme il a montré que le rapport de Dieu aux choses doit, déjà dans la première partie de l'*Éthique*, être compris dans un rapport d'immanence, c'est que la théorie des attributs appartient elle aussi à la seconde fondation. Il s'agit de prendre Spinoza au sérieux

⁶⁵ Éth. I/35.

⁶⁶ Pour Negri, Spinoza n'assume pas pleinement l'immanence dans la première fondation, car il demeure un point de départ – Dieu – à partir duquel le monde doit s'organiser et s'expliquer. Ce principe premier implique du même coup une forme de transcendance logique : Dieu vient avant le monde qu'il organise. C'est seulement dans la seconde fondation que l'immanence devient parfaitement radicale, et que toute trace de transcendance, même logique, disparaît définitivement. Nous défendons ici que la première partie de l'*Éthique*, au contraire de ce que pensait Negri, n'admettait déjà plus ces traces de transcendance divine.

⁶⁷ Éth. I/36.

⁶⁸ Éth. III/6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être ».

⁶⁹ Éth. III/7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ».

⁷⁰ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.459.

lorsqu'il affirme que « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses »⁷¹ ; suivre Negri sans nuance impliquerait que Spinoza se serait trompé sur sa propre philosophie. Étant donné qu'une lecture radicalement immanentiste est possible, il vaut mieux l'adopter que renvoyer les deux premières parties de l'*Éthique* à une version antérieure du spinozisme. Comme nous l'avons dit plus tôt, cette interprétation conserve aux attributs leur rôle de démonstration de la théorie du *conatus*. Continuons à présent sur la piste défrichée par Negri, pour voir comment l'horizon philosophique de la première fondation qui doit employer l'attribut comme intermédiaire, comme critère d'organisation, mène à la crise (bien qu'il ne corresponde pas selon nous aux deux premières parties de l'*Éthique*).

Modes : le singulier, le monde, le paradoxe

C'est dans la deuxième partie de l'*Éthique* que Spinoza aborde les modes,⁷² ce qu'annoncent les premières lignes : « je passe maintenant à l'explication des choses qui ont dû suivre nécessairement de l'essence de Dieu ».⁷³ C'est la confrontation du critère organisateur au monde, qui transformera l'ambiguïté de la première partie en véritable contradiction et aboutira à la crise. Selon Negri, les termes de la crise sont posés dès les définitions et axiomes, car on y comprend ce qu'est le monde. En effet, un corps est « un mode qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue ».⁷⁴ Et Spinoza renvoie au corollaire de la proposition 25 de la partie I, où il explique que les choses singulières ne sont rien d'autre que des modes, par lesquels les attributs de Dieu (et donc son essence) sont exprimés d'une manière déterminée. Il ajoute à présent que les choses singulières sont les « choses qui sont finies et ont une existence déterminée »⁷⁵ ; gardons à l'esprit qu'elles expriment

⁷¹ Éth. I/18. Si la première partie était dans la première fondation, dans sa version définitive, il faudrait que Spinoza se fût trompé, qu'il crût à tort avoir déjà dépassé toute trace de transcendance, pour l'affirmer ainsi explicitement.

⁷² Rappelons la définition des modes (Éth. I, déf. 5) : « J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu ».

⁷³ Éth. II, préambule, p.69.

⁷⁴ Éth. II, déf. 1.

⁷⁵ Éth. II, déf. 7.

l'essence de Dieu, alors même que « cela appartient à l'essence d'une chose qu'il suffit qu'il soit donné, pour que la chose soit posée nécessairement, et qu'il suffit qu'il soit ôté, pour que la chose soit ôtée nécessairement ».⁷⁶ On voit poindre la seconde fondation dans laquelle Dieu n'est rien de plus que ses modes, puisque l'ensemble des modes doit, semble-t-il, exprimer toute l'essence divine. Conformément à la définition de l'essence, que les modes expriment l'essence divine implique en effet qu'il suffit que soient ôtés ses modes pour que Dieu soit ôté. La seconde partie de l'*Éthique* met l'accent sur la singularité, alors que la première mettait l'accent sur la Totalité. C'est dans cette analyse de la singularité que Spinoza affirme l'identité entre réalité et perfection ; « par réalité et par perfection, j'entends la même chose ».⁷⁷ Cela suggère fortement que le monde, réel et parfait, n'a aucun manque qui devrait être comblé par un intermédiaire ordonnateur. Dès qu'on se confronte au monde s'impose le problème du rapport entre « la force centrifuge de la substance et la force centripète du mode ».⁷⁸ L'attribut devait opérer la médiation entre mode et substance, entre singularité et Totalité.

Toutefois, la partie II fait passer à l'avant l'idée de puissance : « le vulgaire entend par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est. [...] Dieu, dit-on en effet, a le pouvoir de tout détruire et tout anéantir. ».⁷⁹ Il faut distinguer puissance et pouvoir, *potentia* et *potestas*. Comme Spinoza l'a indiqué à Blyenbergh, il ne faut pas entendre Dieu sous le modèle d'un roi ou d'un juge. Dieu doit être compris sur le modèle de la puissance, qui ne laisse pas place à la médiation. Negri dira ainsi que la pensée de Spinoza est une philosophie de la force productive et non pas des rapports de force ; ce n'est pas une philosophie de la médiation des forces productives.⁸⁰ La médiation relève plutôt de l'idée de pouvoir. Dans la seconde fondation, toute trace d'un pouvoir de Dieu sur les choses, qui

⁷⁶ Éth. II déf. 2.

⁷⁷ Éth. II, déf. 6.

⁷⁸ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.121.

⁷⁹ Éth. II/3 sc.

⁸⁰ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.225-226.

implique une forme de transcendance, disparaît. Dieu n'est plus que puissance. C'est parce que disparaît toute médiation que s'éteint pour Negri ce qui n'a qu'un rôle d'intermédiaire : l'attribut. Mais, dans la seconde partie de l'*Éthique*, il ne voit que le fondement de la crise, que la tension grandissante entre deux pôles, alors que nous y voyons plutôt déjà pleinement la seconde fondation. « Si Dieu est tout, tout est Dieu. La différence est de taille : d'un côté un horizon idéaliste, de l'autre un potentiel matérialiste ».⁸¹ D'un côté la première fondation, de l'autre la seconde. Deux pôles s'opposent lorsque Dieu est tout, tout en conservant une dose de transcendance (Dieu est tout, mais il est un peu plus que ce tout), mais pourquoi ne pas plutôt dire que, dans les deux premières parties de l'*Éthique*, il est déjà vrai que tout est Dieu? Que Dieu n'est rien d'autre que le monde?

Il importe alors de discuter du parallélisme. « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ».⁸² Le parallélisme est d'abord entre les modes, entre les singularités que sont les « choses » et les « idées », sans médiation organisatrice des attributs. Certes, Dieu est cause de toute chose singulière, mais de quelle manière? Chantal Jaquet, qui s'intéresse à la notion d'éternité chez Spinoza, remarque que « l'énigmatique rapport entre éternité et durée ne peut trouver d'explication que dans le cadre plus général de l'examen des relations causales entre le fini et l'infini ».⁸³ Comment devons-nous comprendre que de l'infini (la substance) surgit le fini (le mode)? L'attribut ne peut jouer le rôle qu'on attendait de lui, puisque « tout ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument, [...] est infini et éternel par la vertu de cet attribut ».⁸⁴ L'attribut, étant donné son infinité, s'identifie trop à la substance pour produire des modes *finis*. La proposition 28 de la première partie de l'*Éthique* est éclairante :

⁸¹ *Ibid.* p.124.

⁸² Éth. II/7.

⁸³ Jaquet, C. (2015), *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, p. 204.

⁸⁴ Éth. I/21.

Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini.⁸⁵

Dieu ne peut pas, en tant que Totalité, être cause des choses singulières ; il est cause des choses singulières en tant qu'il est l'ensemble des choses singulières, parce qu'il n'est rien d'autre. Dans le problème du rapport entre Totalité et singularité, lorsque la Totalité est première et que l'horizon de la philosophie est l'application d'une rationalité au monde, nous sommes face à une non-solution : le rôle vague et ambigu de l'attribut. Or, celui-ci ne doit pas être la substance, pour se rapprocher des modes, mais doit tout de même être la substance pour que celle-ci s'expande dans le monde. Dans cet horizon, l'attribut émane d'une transcendance de la substance par rapport à ses modes. Or, la réalité est perfection, le parallélisme est entre les modes, et toute chose singulière est causée par une autre chose singulière, puisque l'attribut est encore trop proche de la Totalité éternelle et infinie pour pouvoir causer des choses singulières finies ayant une existence déterminée dans la durée. Jaquet explique que « notre tendance à l'anthropomorphisme nous conduit à croire que tout a un début et une fin et à rejeter une hypothèse contraire à ce préjugé ».⁸⁶ Or, il n'y a pas de commencement à l'enchaînement causal des modes, et c'est en ce sens qu'il n'y a pas de premier moteur, mais plutôt une infinité de modes finis. Nous voilà de nouveau rappelés aux propositions 16 et 36 de la première partie⁸⁷ : la

⁸⁵ Éth. I/28.

⁸⁶ Jaquet, C. (2015), *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, p.206.

⁸⁷ Rappelons les ici pour faciliter la lecture.

Éth. I/16 : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini ».

Éth. I/36 : « Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet ».

proposition 16 affirmait déjà l'infinité des modes finis, la proposition 36 affirmait leur caractère productif. Pour Matheron, il s'agit de la véritable définition de Dieu :

Dieu, en tant que substance, est donc l'activité productrice immanente à toutes choses, qui se donne à elle-même inépuisablement, toutes les structures logiquement possibles. Chacune des structures qu'elle se donne est un mode. Chacune des façons parfaitement déterminées dont elle se les donne (en les étendant, en les pensant, etc.) est un attribut substantiel.⁸⁸

Dieu *est* l'ensemble des modes qui se causent et se constituent.⁸⁹ La productivité divine était déjà en quelque sorte le point de départ identifié par Negri. Mais la partie I de l'*Éthique*, qui est selon lui l'apologie de la substance comme centralité productive, se termine en affirmant déjà, avant le renversement effectif, la productivité des choses : « pour *toutes choses*, en définitive, *exister, c'est produire des effets* ». ⁹⁰ C'est ce qui trace la voie de la seconde fondation et permet d'en arriver à la théorie du *conatus*, fondement réel de l'ontologie spinoziste pour Negri. Aussi, Matheron conserve du même coup un rôle (qui n'est pas celui de l'intermédiaire critère organisateur) à l'attribut, car l'activité productrice qu'est la substance n'est rien sans une manière de produire. Ainsi, l'attribut exprime toujours l'essence

⁸⁸ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.577.

⁸⁹ Que Dieu soit l'ensemble des modes est une conséquence de l'immanentisme radical de Spinoza, et cela n'implique pas selon nous de contradiction avec les thèses des premières parties de l'*Éthique*. Par exemple, la distinction entre Nature Naturante et Nature Naturée de Éth. I/29 sc. doit être comprise dans la seconde fondation. Ce n'est, finalement, pas une distinction *réelle*, mais une distinction de raison. En effet, la Nature Naturante, c'est-à-dire la substance en elle-même, conçue en elle et par elle et la Nature Naturée, c'est-à-dire tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, sont une seule et même chose. La Nature Naturée, par définition, ne peut pas exister sans Dieu et en même temps la Nature Naturante ne peut pas non plus exister sans qu'existe aussi ce qui découle *nécessairement* de sa nature. En fait, les expressions Nature Naturante et Nature Naturée renvoient à la même Nature, qui est d'un côté conçue en soi et par soi, d'un autre côté en tant qu'elle est dépendante. Il n'existe chez Spinoza, même dans la première partie de l'*Éthique*, qu'une seule Nature, sans quoi il demeurerait au moins une trace de transcendance. Par ailleurs, comme le remarque Bernard Rousset, l'*Éthique* « situe l'entendement infini, éternel et divin, au niveau de la Nature Naturée, avec l'ensemble des modes finis de la pensée » (Rousset, B. (1986), « L'être du fini dans l'infini selon l'« Éthique » de Spinoza », p.246). La proximité entre la substance et ses modes est si grande chez Spinoza, en vertu de l'immanentisme, qu'elle devient identité, au point tel où même l'entendement infini divin est un mode de Dieu, et cet entendement est lui-même composé de l'ensemble des entendements finis.

⁹⁰ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.577.

de la substance, même en régime d'immanence radicale ; il n'est pas oublié. Plus loin, dans la partie II, la productivité modale est encore réaffirmée par le corollaire de la proposition 11 :

L'Âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu ; et conséquemment, quand nous disons que l'Âme humaine perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Âme humaine, ou constitue l'essence de l'Âme humaine, a telle ou telle idée.⁹¹

L'âme humaine qui perçoit, c'est l'âme humaine qui a une idée ; et Dieu est cette Âme humaine qui a cette idée. Il n'est bien sûr pas uniquement cette Âme humaine particulière, mais il n'est pas plus que l'ensemble des Âmes (humaines et non humaines), l'ensemble des corps, c'est-à-dire l'ensemble des modes. C'est pour Negri le renversement de l'horizon philosophique de la première fondation, c'est ce qui pointe vers la seconde fondation. Dans la première fondation, Dieu est *réellement* autre chose que les modes, il demeure premier, puisqu'ils dépendent de Lui. Negri y voit une trace de transcendance, d'où un paradoxe entre Dieu et le monde. Dans la seconde fondation, Dieu dépend tout autant des modes que les modes dépendent de lui puisqu'ils sont, *réellement*, la même chose. Il ne demeure au fond qu'une distinction de raison, et non plus une distinction réelle : « Dieu est le monde qui se constitue. Il n'y a aucune médiation : la singularité est l'unique horizon réel. Dieu vit la singularité. Le mode est le monde, et il est Dieu. »⁹² Dieu est puissance, il est le monde qui se constitue, et non pouvoir : Dieu ne constitue pas le monde comme s'il lui était extérieur. Il n'y a donc pas besoin d'intermédiaire entre la substance et les modes, car la substance n'a pas de modes, elle *est* les modes. Le renversement deviendra bientôt effectif : les modes *sont* Dieu. Pour Étienne Balibar, « au sens fort *n'existent que des individus*. L'individu n'est évidemment pas « substance », comme chez Aristote, mais inversement la substance [...] ne « précède » pas les individus, elle n'est rien d'*autre* que leur

⁹¹ Éth. II/11 coroll.

⁹² Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.125.

multiplicité »⁹³. Bien sûr, Spinoza parle néanmoins de la nature comme d'une forme de totalité dont chaque singulier est une partie, mais il précise dans une lettre de 1674 à Jarig Jelles que « Dieu ne peut être appelé que très improprement seul et unique, [et] qu'une chose ne peut être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'Égard de l'existence ».⁹⁴ Dans la seconde fondation, Dieu n'est *essentiellement* rien de plus que l'ensemble de ses modes, qu'il ne rassemble pas dans une unité qui serait encore une trace de transcendance face à la multiplicité du réel.

Enfin, si l'idée d'une rupture dans l'*Éthique* nous paraît trop forte, nous accordons néanmoins à Negri qu'il y a une progression, que nous sommes menés par l'ordre des démonstrations à la théorie du *conatus*, dont le passage clé est effectivement celui identifié par Negri. En effet, le scolie de cette même proposition 11⁹⁵ qui pour Negri annonce le renversement⁹⁶ est d'un genre assez surprenant et n'est d'ailleurs par répertorié dans la typologie des scolies de Bernard Rousset évoquée plus haut. C'est qu'il n'a quasiment pas de contenu, et ne sert qu'à marquer une pause dans la lecture, en exhortant le lecteur à avancer très lentement par la suite. Il doit donc y avoir quelque événement qui mérite une attention particulière. Puis, le choc se produit : la proposition 13 et son corollaire déclarent que l'âme est une idée qui a pour objet son corps, et « il suit de là que l'homme consiste en Âme et en Corps et que le Corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons ».⁹⁷ L'horizon philosophique de la première fondation est renversé : il ne peut plus être question d'imposer une

⁹³ Balibar, É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p.201.

⁹⁴ Lettre L, p.283.

⁹⁵ Éth. II/11 sc. : « Les lecteurs se trouveront ici empêchés sans doute, et beaucoup de choses leur viendront à l'esprit qui les arrêteront ; pour cette raison je les prie d'avancer à pas lents avec moi et de surseoir à leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu. »

⁹⁶ Encore une fois, notre divergence avec Negri est que nous ne pensons pas qu'il s'agit uniquement d'une annonce, ou d'un présage de ce qui n'advient que dans la troisième partie, mais que le renversement est plutôt déjà en cours.

⁹⁷ Éth. II/13 coroll.

rationalité au monde.⁹⁸ L'âme n'est que l'idée du corps, et cela marque le passage de la métaphysique vers la physique. Negri décrit un « horizon purement mécanique »⁹⁹ dans lequel le mode corporel est fondateur, en vertu de quoi il verra en Spinoza un matérialiste. Déjà la deuxième partie de l'*Éthique* affirme le caractère constitutif et producteur du mode et l'importance du corps. Spinoza y affirme déjà¹⁰⁰ qu'il faut commencer par la connaissance du corps, et celle-ci est entièrement physique. On comprend que Negri a pu y voir l'annonce d'une refondation, puisque suivent de nouveaux axiomes et des postulats, pour la physique. Dans cette partie sur l'Âme, Spinoza fonde sa physique des corps! Negri y voit la tension maximale du paradoxe du monde entre Totalité et singularité, car les deux termes de l'alternatives sont chacun poussés à l'extrême, tout en coexistant. Mais il n'a pas vu que la « multiplicité infinie du mouvement causal »¹⁰¹ n'a déjà plus besoin de cette Totalité, première et organisatrice, car l'horizon de la première fondation a déjà été dépassé, et renversé. La progression de l'*Éthique* nous mène malgré tout, mais sans rupture ni contradiction, au passage qu'identifiait Negri vers la « démarche causale, qui doit quitter l'ordre de la constitution synchronique et structurelle [...] pour assumer une fonction de force constitutive au sens propre, diachronique, organisatrice du monde et de l'absolu lui-même ».¹⁰² L'horizon de la première fondation échouait à organiser le monde ; c'est à présent le monde qui s'organise lui-même. C'est un passage de la causalité éternelle émanant de la Totalité à la causalité efficiente, physique, des modes finis entre eux ; c'est un passage d'une trace de transcendance à l'immanence radicale.

⁹⁸ Il semble toutefois que la thèse de l'infinité des attributs substantiels (nous n'en concevons que deux) limitait déjà la rationalisation de la nature, ce qui ne fait que prouver encore notre point de vue : Negri décrit un Spinoza antérieur qui n'est pas celui du début du texte de l'*Éthique* tel que nous le possédons aujourd'hui.

⁹⁹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.126.

¹⁰⁰ Negri accorde que la seconde partie de l'*Éthique* affirme la nécessité de prendre le corps comme point de départ pour comprendre l'âme, mais c'est pour lui uniquement un des termes d'une antinomie. Il ne voit ce primat du corps pleinement assumé par Spinoza que dans la troisième partie, notamment à partir de Éth. III/2 sc., qui affirme que nous ne savons même pas ce que peut un corps.

¹⁰¹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.128.

¹⁰² *Ibid.*

Crises et dépassement

L'*Éthique* nous conduit à cette seconde fondation ontologique après que Spinoza ait traversé une crise, bien qu'elle ne se trouve pas telle quelle dans le texte de l'*Éthique* que nous possédons, crise dont nous avons identifié deux incarnations. La première est la crise socio-politique de l'anomalie hollandaise dans l'Europe monarchiste, empreinte de théologie conservatrice. La seconde est la crise philosophique, celle de l'horizon de la première fondation qui aboutit au paradoxe du monde, à une antinomie entre la Totalité et la singularité. Spinoza traverse la crise non pas en critiquant la première couche, mais en la renversant : « avec la seconde fondation de l'*Éthique*, la *natura naturata* conquiert une hégémonie totale sur la *natura naturans* », ¹⁰³ c'est-à-dire que c'est le mode, le monde de la singularité, qui remplace le rôle productif qui devait incomber à la substance et à la Totalité dans la première fondation. La « voie descendante » devait organiser l'infini, mais elle a plutôt pour effet le paradoxe du monde et la production de deux pôles inconciliables : Substance et mode. Seule la « voie ascendante » ¹⁰⁴ de la seconde fondation dépasse la crise sans régression de la pensée, en opposition avec la régression politique de la Hollande qui voit triompher les monarchistes. La crise chez Spinoza est découverte de l'impossible médiation de la polarité, qui devient antinomie. Les dernières propositions de la deuxième partie de l'*Éthique* pointent vers la seconde fondation : « chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu ». ¹⁰⁵ L'éternité et l'infinité de Dieu est attribuée au monde de la singularité, l'absolu est attribué au mode. Laurent Bove dira que « l'infini n'est rien en dehors de l'infinité intensive des modes qui l'expriment

¹⁰³ *Ibid.* p.212.

¹⁰⁴ « Voie descendante » et « voie ascendante » sont deux expressions employées par Negri pour exprimer l'essentiel de la première fondation et de la seconde, respectivement. La « voie descendante » est celle qui va de la Totalité vers les choses ; la « voie ascendante » va des choses vers la Totalité. En régime d'immanence, il faut toutefois garder en tête que cette « voie ascendante », en quelque sorte, ne monte nulle part, car il n'y a pas de point vers lequel le monde s'élève. Dieu n'étant rien de plus que ses modes, la « voie ascendante » est en fait celle qui part du monde pour rester dans le monde : de la nature naturée vers la nature naturante, on demeure toujours dans la même nature, au même niveau ontologique.

¹⁰⁵ *Éth.* II/45.

et le fini en dehors de l'infini actuel ».¹⁰⁶ Fini et infini ne sont rien l'un sans l'autre. L'infini, Dieu, n'est rien sans le fini, le mode. « Toute détermination finie est aussi infinie par la puissance infinie de sa cause immanente (la substance même) et par la multiplicité infinie de ses causes transitives ».¹⁰⁷ Il n'y a pas de finitude essentielle : même pour les modes finis, leur essence est éternelle et infinie. L'infinité des causes finies donnent au mode (et à la substance) un caractère absolu.

Dans les deux dernières propositions (avec leurs scolies) de la partie II, Spinoza polémique contre le libre arbitre, mais pas contre la liberté. Negri explique que « la liberté est la forme de l'être singulier. L'identité de l'être singulier, c'est sa nature pratique. La nécessité n'est pas contradictoire avec la liberté, elle est seulement le signe de l'absoluité ontologique de la liberté ».¹⁰⁸ Rappelons que Spinoza avait défini la liberté, dans la partie I, non pas comme libre-arbitre, mais comme nécessité. « Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. »¹⁰⁹ Dans une lettre de 1674 à Schuller, Spinoza explique que liberté et nécessité n'entrent pas en contradiction, car la liberté ne consiste pas en « un libre décret [un libre-arbitre] mais dans une libre nécessité ».¹¹⁰ Cela, il le clarifie par un exemple dans les choses singulières. Prenons une pierre qui est poussée : lorsque l'impulsion provenant de la cause extérieure prendra fin, la pierre continuera de se déplacer, nécessairement. Ce mouvement initial, et celui qui perdure, sont certes nécessaires, mais parce qu'ils sont l'effet d'une cause extérieure, sont des contraintes. Comme toute chose singulière, la pierre « est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée »¹¹¹ ; nous avons plus haut indiqué que cette détermination est toujours celle d'une autre chose singulière. Imaginons à présent que la pierre devienne consciente de son mouvement : elle se

¹⁰⁶ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.161.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.160.

¹⁰⁸ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p. 151.

¹⁰⁹ Éth. I, déf. 7.

¹¹⁰ Lettre LVIII, p.304.

¹¹¹ *Ibid.*

croira alors libre et croira qu'elle ne perdure dans son mouvement que par décret de sa volonté. C'est le modèle du libre-arbitre, que Spinoza critiquait déjà avec véhémence dans l'*Éthique*, principalement dans l'appendice de la première partie. Voilà le modèle de la conscience des effets mêlée à l'ignorance des causes qui déterminent ces effets. Dans cette même lettre, l'exemple de libre nécessité donné par Spinoza est celui de Dieu. Ainsi, « Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement parce qu'il suit de la seule nécessité de sa nature que Dieu connaisse toutes choses ».¹¹² Le terme prête ici à confusion : en 1674, nous sommes dans la seconde fondation et Dieu n'est plus rien sinon l'ensemble des modes singuliers. La liberté « descend » dans les modes, puisque les modes « montent » en la substance. L'essence des modes est liberté, car c'est ce qui est cause de soi. Les modes se limitent et se causent les uns les autres, et de ce point de vue ils sont contraints. Mais on peut les concevoir *sub specie aeternitatis*, sous un regard d'éternité, en tant qu'ils sont *causa sui*. Dès lors, d'une certaine manière, le mode est d'essence divine, et il se fait liberté. Pour Negri, le paradoxe du monde doit devenir le paradoxe de la liberté, horizon final du spinozisme.¹¹³

Le renversement, et la refondation de la philosophie du monde en physique du mode, « pour produire une nouvelle métaphysique, doivent s'insérer dans le monde. L'élaboration de la [seconde fondation ontologique] requerrait un moment pratique ».¹¹⁴ Il faut que la métaphysique plonge dans l'histoire et dans la politique pour développer la puissance de l'imagination, clef de voute de la seconde fondation. L'histoire doit refonder l'ontologie, car Dieu, la substance éternelle, n'a pas d'histoire, il ne connaît ni passé ni futur. Seul le mode a une durée. Comme l'écrit Chantal Jaquet, « par un curieux renversement de perspective, si monopole il y a dans le système spinoziste, ce n'est pas Dieu qui le détient, puisqu'il concède pour ainsi dire son éternité, mais c'est le mode fini, fort de sa durée

¹¹² Lettre LVIII, p.303-304.

¹¹³ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.129.

¹¹⁴ *Ibid.* p.153.

jalousement possédée ». ¹¹⁵ L'ontologie doit se faire politique, car la puissance productrice du mode, à travers la puissance positive de l'imagination qui n'est pas une médiation, est ce qui est véritablement constitutif du réel. C'est pourquoi, toujours selon Negri, Spinoza délaisse temporairement la rédaction de l'*Éthique* pour celle du *TTP*. Comme nous l'avons vu, la progression de Spinoza ne consistera simplement pas à critiquer la première rédaction, la première fondation, mais à la renverser, en y ajoutant une nouvelle couche, celle du rôle constitutif de l'imagination, qui répond à l'exigence de la double crise que traverse alors Spinoza. Il faudra donc lire le *TTP dans l'Éthique*, et non pas en parallèle, car il ne s'agit pas d'une parenthèse dans l'œuvre de Spinoza : plutôt, « nous avons affaire à une interruption qui est une refondation ». ¹¹⁶ L'ontologie se fait politique, et nous sommes du coup menés, tout comme Spinoza, à déployer la puissance constitutive de l'imagination et à plonger dans la physique du mode, dans son histoire, dans son éthicité, dans sa politique. La crise ontologique, au même moment que la crise socio-politique, nous fait tourner le regard vers le rôle constitutif et positif de l'imagination.

¹¹⁵ Jaquet, C. (2015), *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, p.223.

¹¹⁶ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.161.

Chapitre 2 – Imagination et constitution

Dans le premier chapitre, nous avons déjà mentionné que l'imagination spinoziste, si elle semble au premier regard n'avoir dans l'*Éthique* qu'un rôle mineur, voire négatif (celui de n'être rien d'autre que la cause de l'erreur), c'est que nous ne l'avons pas saisie dans le cadre du renversement ontologique de la seconde fondation. En effet, l'imagination est le propre du mode, et non pas de la substance. Comme le mode, le singulier, est à présent l'horizon ontologique, ce sont ses caractéristiques propres qui doivent être l'objet de l'investigation philosophique. Nous avons suivi Negri qui prend le même point de départ que l'*Éthique* : la Totalité, Dieu, la Substance. Ce chemin nous a mené au mode, et nous plonge dans son éthicité et il devient dès lors clair pourquoi nous affirmons avec lui que l'ontologie spinoziste est politique. La lecture negriste n'est d'ailleurs pas la seule voie possible pour s'apercevoir que chez Spinoza, comme le dit Étienne Balibar, « philosophie et politique *s'impliquent réciproquement* ». ¹¹⁷

C'est à partir du *TTP*, qui discute des relations entre philosophie, religion et théologie que Balibar remarque cette convergence entre philosophie et politique, ce qui n'est pas un hasard. En effet, le *TTP* est justement l'ouvrage qui développe la puissance constitutive de l'imagination, et l'analyse de Balibar nous semble ainsi consolider l'enquête de notre chapitre précédent. Si ontologie et politique sont inséparables, c'est que l'imagination est centrale à la fois à l'ontologie et à la politique ; le rôle constitutif de l'imagination répond en même temps à l'exigence des deux crises. Pour développer l'éthicité du mode, il faut développer ce qui lui est propre : le politique a une réalité et par conséquent une perfection propre, puisque Spinoza entend la même chose par perfection et réalité ¹¹⁸. Pour tout ce qui est politique, c'est l'imagination qui en est la puissance constitutive. Dans ce chapitre, nous verrons dans un premier temps que l'imagination ne peut se réduire au statut d'erreur, puisqu'il ne s'agit pas, en fait,

¹¹⁷ Balibar, É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p.12.

¹¹⁸ Éth. II déf. 6.

d'une version vile de la Raison. L'irréductibilité de l'imagination démontrera en même temps sa positivité ; l'imagination est plus qu'une vérité tronquée, et c'est ce « plus » qui est son domaine propre, dont la Raison ne s'occupe pas. Par la suite, nous montrerons ce qui compose la puissance positive propre de l'imagination, dans le domaine pratique. C'est le processus de constitution du réel que nous allons exposer, d'abord au niveau individuel, puis au niveau social en montrant que le fondement de la socialisation se trouve dans ce processus imaginatif. Enfin, sur la base de ces analyses nous allons dépeindre les assises de la philosophie politique de Spinoza qui doivent prendre appui dans la constitution même du réel. Au terme de ce chapitre, nous aurons déniché les éléments de la politique spinoziste, qui sont des conséquences directes du rôle positif, constituant, de l'imagination et qui, par conséquent, sont aussi des résultats nécessaires de l'ontologie radicalement immanentiste.

L'imagination : plus qu'une erreur

Dans le premier chapitre, nous avons accordé à Negri que le *TTP* est l'ouvrage dans lequel Spinoza développe réellement la puissance de l'imagination, mais nous avons longuement démontré que cette thèse ne doit pas pousser à diviser l'*Éthique* en deux parties distinctes, dont la première serait la trace d'une version désuète du spinozisme. La nuance que nous avons apporté à Negri en suivant principalement Alexandre Matheron implique que le *TTP* est, *biographiquement*, le lieu du développement de la positivité de l'imagination, et que l'*Éthique* est riche de ce développement, même au sein des deux premières parties actuelles. En bref, il n'y a pas lieu de couper des parties de l'*Éthique*, puisque le tout est cohérent avec la seconde fondation. Dès lors, nous pouvons sans contradiction mobiliser les ressources de l'*Éthique* pour comprendre le rôle de l'imagination. Ainsi, c'est dans le deuxième scolie de la proposition 40 de la seconde partie que Spinoza définit l'imagination comme l'ensemble des perceptions et notions générales provenant de l'une ou de l'autre des origines suivantes. La première origine de l'opinion, autre nom pour l'imagination, est l'expérience vague : « des objets singuliers qui

nous sont représentés par les sens d'une manière tronquée, confuse et sans ordre pour l'entendement ». ¹¹⁹ Spinoza y renvoie au corollaire de la proposition 29 de la même partie, où il explique qu'il s'agit une connaissance confuse et mutilée : ce n'est pas une connaissance adéquate, car cette perception des choses ne suit pas un ordre organisé par l'âme qui perçoit, mais suit « l'ordre commun de la Nature ». ¹²⁰ C'est une expérience vague et confuse, car leur enchaînement n'est pas ordonné par l'entendement, mais plutôt imposé de l'extérieur, par l'ordre des rencontres avec les autres choses singulières. Toute perception sensible est imaginative. La seconde origine de l'imagination est l'ensemble des signes : toute forme de langage appartient au domaine de l'imagination. Toute forme de communication est imaginative, ce qui rend évident que le politique et, plus largement, toute socialisation, fait intervenir une dimension imaginative. Cette seconde origine est directement liée à la mémoire, qui est un enchaînement d'idées d'affections du corps humain, « qui se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections de ce Corps ». ¹²¹ Laurent Bove remarque que le langage, chez Spinoza, « s'explique par le corps et non par l'entendement ». ¹²² L'ordre et l'enchaînement de la mémoire, qui appartient à l'imagination, se distingue de l'ordre de l'entendement ; c'est bien plutôt l'ordre du corps. Nous reviendrons plus loin sur les analyses de Bove et sur l'ordre imposé par le corps. Pour l'instant, nous savons que le langage n'est pas lié à la perception adéquate, mais à l'opinion, à l'imagination. Le mot n'exprime pas les choses en elles-mêmes mais des sensations particulières, et le nom commun n'exprime pas des ressemblances *réelles* entre les choses, mais des ressemblances entre des affections. Dans le scolie expliquant la mémoire, Spinoza donne pour exemple :

Un Romain [qui], de la pensée du mot *pomum*, passera aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, n'y ayant rien de commun entre des choses, sinon que le Corps de ce Romain a été souvent affecté par les deux, c'est-à-dire que le même

¹¹⁹ Éth. II/40 sc. 2.

¹²⁰ Éth. II/29 coroll. et sc.

¹²¹ Éth. II/18 sc.

¹²² Bove, L. (1991), « La théorie du langage chez Spinoza », p.3.

homme a souvent entendu le mot *pomum*, tandis qu'il voyait le fruit, et ainsi chacun passera d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a en chacun ordonné dans le corps les images des choses.¹²³

Le langage n'est ainsi rien d'autre que le résultat de l'habitude et de la mémoire. C'est ainsi qu'un soldat qui aperçoit des traces de cheval pensera à un cavalier, puis à la guerre, puis à d'autres idées encore, tandis qu'un paysan, en apercevant les mêmes traces, pensera plutôt à une charrue, puis à un champ, etc. « Chacun, suivant qu'il est habitué à joindre des images des choses de telle ou telle manière, passera d'une même pensée à telle ou telle autre ». ¹²⁴ L'enchaînement des idées dans cet exemple, comme dans tout langage, est bel et bien celui de l'imagination, puisqu'il est celui des rencontres avec les choses extérieures, c'est l'ordre du corps qui est affecté par ces choses.

Ce qui distingue finalement le premier genre de connaissance des deux autres, c'est l'ordre d'enchaînement des idées ; la raison et la science intuitive sont nécessairement adéquates car l'ordre est celui de l'entendement, tandis que l'imagination n'est jamais adéquate. Atilano Dominguez explique que l'imagination est « une connaissance [...] englobant toute connaissance sensible », ¹²⁵ qui, pour prendre les mots de Spinoza, « indique plutôt l'état de notre propre corps que la nature des corps extérieurs ». ¹²⁶ L'imagination résulte de la manière dont notre corps est affecté par les choses extérieures, et exprime ainsi notre soumission aux choses singulières dans la nature. C'est pourquoi il s'agit d'idées inadéquates : leur cause nous est extérieure, elle est en quelque sorte imposée du dehors. Toutefois, il ne faut pas se laisser tromper par le langage et par les idées que nous avons communément associé à ces termes car, si l'imagination n'est pas le domaine de la vérité, il n'en demeure pas moins que la connaissance du premier genre est une *connaissance*. La connaissance ne se réduit pas au domaine

¹²³ Éth. II/18 sc.

¹²⁴ Éth. II/18 sc.

¹²⁵ Dominguez, A. (1980), « La morale de Spinoza et le salut par la foi », p.354.

¹²⁶ Éth. II/16 coroll. 2.

de la vérité. Ainsi, le langage, s'il n'a pas de valeur de *vérité*, a une valeur *pratique*. Dominguez précise que l'imagination n'est pas adéquate car elle ne manifeste qu'un aspect de la chose extérieure (la manière dont notre corps est affecté par la chose) et que par conséquent « la connaissance imaginative spinozienne n'est ni erreur ni certitude, mais plutôt opinion. Elle n'est connaissance ni de l'essence ni de la cause prochaine, mais connaissance des phénomènes ».¹²⁷ L'imagination n'est jamais adéquate, certes. Néanmoins, elle n'est pas nécessairement inadéquate ; Martial Gueroult parle alors de « connaissance non adéquate ».¹²⁸ L'imagination n'est erreur (c'est-à-dire idée inadéquate) que lorsqu'elle prétend au statut de Raison ou de Science intuitive, auquel cas elle est une idée tronquée : il lui manque ce qui en ferait une idée adéquate. Spinoza explique que « la fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses ».¹²⁹ La fausseté, c'est ce manque qu'ont les idées imaginatives par rapport aux idées adéquates, qui appartiennent au second ou au troisième genre de connaissance. La connaissance non adéquate, elle, exprime notre rapport pratique aux choses, et ne s'évalue pas par rapport à une idée adéquate dont elle ne serait qu'une version mutilée. En outre, le rapport purement pratique aux choses est notre rapport premier : « l'homme appréhende en premier lieu les choses, non en vérité, mais dans le rapport qu'elles ont avec ses besoins ».¹³⁰ Voici ce que Spinoza annonçait dans l'appendice de la partie I de l'*Éthique* :

Il suffira pour le moment de poser en principe ce que tous doivent reconnaître : que tous les hommes naissent sans aucune connaissance des causes des choses, et que tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience.¹³¹

Tous naissent sans connaissance des causes des choses (connaissance adéquate), mais néanmoins avec un appétit envers ce qui leur est utile : notre rapport premier au monde est pratique, il est désir de

¹²⁷ Dominguez, A. (1980), « La morale de Spinoza et le salut par la foi », p.355.

¹²⁸ Gueroult, M. (1974), *Spinoza II, l'Âme (Éthique, II)*, p.279.

¹²⁹ Éth. II/35.

¹³⁰ Bove, L. (1991), « La théorie du langage chez Spinoza », p.6.

¹³¹ Éth. I, app., p.61.

ce qui est utile pour nous. Et même, Spinoza affirme que s'il n'en avait été de la découverte des mathématiques, nous n'aurions peut-être jamais découvert cette « autre norme de vérité »¹³² qui est celle de la connaissance adéquate. Par nature, nous sommes dans la connaissance imaginative et dans la connaissance non adéquate du monde, marque du rapport pratique qui caractérise notre existence. La fausseté n'existe que par rapport à la vérité, et Spinoza affirme que c'est le vrai qui est le critère à la fois du vrai et du faux. L'antériorité de la connaissance imaginative implique nécessairement l'existence de cette connaissance non adéquate (ni adéquate ni inadéquate).

Tout ce que nous connaissons du monde est d'abord et avant tout imaginaire : nous connaissons des choses extérieures la manière dont elles nous affectent. Mais ce n'est pas en tant que tel une erreur : « nul ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes n'enveloppent aucune sorte d'erreur ».¹³³ L'erreur, qui n'est rien d'autre qu'un manque, doit plutôt être comprise selon le modèle de l'illusion d'un ordre téléologique de la nature. Comme Spinoza l'explique dans l'appendice de la première partie, la plupart des préjugés découlent du préjugé finaliste voulant que la nature agisse, comme l'homme, en vue de fins. L'être humain conscient de ses désirs (conscient de son rapport pratique au monde) et ignorant des causes réelles des choses conçoit le monde à son image. Il ignore alors non seulement les causes des choses extérieures, mais aussi les causes de ses propres désirs et s'imaginer dès lors absolument libre. Il y a erreur, fausseté, lorsque l'être humain affirme ce qui est en réalité un manque : « l'Âme n'est pas dans l'erreur, parce qu'elle imagine ; mais elle est dans l'erreur, en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes ».¹³⁴ Imaginer une licorne n'est pas une erreur en soi, ce n'est qu'une erreur lorsque à l'idée de la licorne *manque* l'idée

¹³² Éth. I, app., p.63.

¹³³ Éth. II/49 sc., p.130.

¹³⁴ Éth. II/17 sc.

qu'il s'agit d'un animal fictif. Ce manque, cette ignorance, qui caractérise l'erreur chez Spinoza est souvent comblée par des illusions et devient alors préjugé ; l'être humain comble son ignorance des causes des choses par la fiction d'un ordre téléologique de la nature. Cette connaissance est tronquée et mutilée, car il y a un manque : celui de la connaissance des causes réelles des choses. L'homme qui imagine le monde selon le préjugé finaliste fait erreur puisque cette représentation du monde n'est qu'une idée tronquée, privée de la connaissance des causes réelles des choses. À propos des idées imaginatives erronées, Georges Van Riet explique que, « étant sans lien avec les autres, chacune se donne pour absolue, ignore sa limite, n'aperçoit pas comment elle dépend du reste ».¹³⁵ C'est l'ignorance des causes des choses qui se transforme en illusion. Cela mène à la croyance que, puisque nous agissons en fonction de l'utile, il doit exister un ou des Directeurs de la Nature qui organisent le monde en fonction de l'utile, et à la conviction que ce qui est utile pour moi est objectivement Utile. C'est pourquoi Deleuze affirme que la première grande thèse pratique de *l'Éthique* est une dévalorisation de la conscience,¹³⁶ puisque celle-ci, dans sa structure même, est une tendance à occulter tout ce dont elle n'est pas, justement, conscience, c'est-à-dire les causes réelles des choses. La conscience des désirs accompagne non seulement l'ignorance des causes des choses extérieures, mais encore l'ignorance des causes de ces désirs, qui sont eux aussi construits, socialement et historiquement, à travers un processus que nous allons exposer plus loin.

Nous avons à présent distingué dans l'imagination l'inadéquat du non adéquat. L'imagination n'est pas une erreur en elle-même, car une perception n'est pas en elle-même fausse. Certes, toute erreur est imaginative, mais toute imagination n'est pas erreur, car le rapport pratique ne se prétend pas nécessairement être un rapport à la vérité. Le rapport pratique au monde, au sens d'une pratique qui ne s'accompagne pas d'une connaissance adéquate des causes, est irréductible au rapport à la vérité,

¹³⁵ Van Riet, G. (1968), « Actualité de Spinoza », p. 48.

¹³⁶ Deleuze, G. (1981/2003), *Spinoza philosophie pratique*, p.27.

et il lui est même naturellement antérieur. Ainsi, il ne faut pas réduire l'imagination à un manque, puisque tout ce qui existe est perfection, toute chose est puissance. Rien, pas même les choses singulières, n'est défini par une limitation ; toute finitude est essentiellement seconde.¹³⁷ De la même manière, l'exposition de l'imagination comme cause de l'erreur ne la définit pas, et si Spinoza met cette caractéristique de l'avant dans la deuxième partie de l'*Éthique*, c'est pour expliquer les connaissances de deuxième et troisième genres. La définition de l'imagination est nécessairement positive, affirmative, puisque le manque n'existe pas en tant que tel. L'imagination ne peut être conçue de manière purement négative comme privation de connaissance.

En outre, Spinoza affirme explicitement le caractère positif de l'imagination qui, lorsqu'elle ne tombe pas dans l'illusion, est une vertu et non un vice :

Si en effet l'Âme, durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait certes cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice.¹³⁸

C'est du côté du domaine pratique, celui de la connaissance non adéquate, que nous trouvons la puissance positive de l'imagination. Imagination et raison ne se contredisent pas directement, car elles n'ont pas le même objet : l'utile pour la première, la vérité pour la deuxième. Imagination et raison ne s'excluent pas mutuellement, mais coexistent nécessairement, puisque l'imagination ne se réduit pas à une version mutilée de la raison. Par ailleurs, la représentation imaginative demeure toujours, même lorsqu'il y a une idée adéquate. Comme l'erreur n'est qu'un manque, la raison ne supprime rien dans la connaissance imaginative, mais elle comble le manque. L'exemple du soleil expose clairement que l'imagination est irréductible à la raison, car la raison ne lui enlève rien :

¹³⁷ Rousset, B. (1986), « L'être du fini dans l'infini selon l'« Éthique » de Spinoza », p.237 ; et Bove, L. (1996), *La stratégie du Conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, p.160.

¹³⁸ Éth. II/17 sc.

Quand nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ deux cents pieds, et l'erreur ici ne consiste pas dans l'action d'imaginer cela, prise en elle-même, mais en ce que, tandis que nous l'imaginons, nous ignorons la vraie distance du soleil et la cause de cette imagination que nous avons. Plus tard, en effet, tout en sachant que le soleil est distant de plus de 600 fois le diamètre terrestre, nous ne laisserons pas néanmoins d'imaginer qu'il est près de nous ; car nous n'imaginons pas le soleil aussi proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre Corps enveloppe l'essence du soleil, en tant que le Corps lui-même est affecté par cet astre.¹³⁹

Non seulement l'imagination n'est pas une erreur car elle reflète *réellement* la manière dont notre corps est affecté, mais encore ce rapport pratique aux choses ne disparaît pas avec la connaissance rationnelle des causes. La raison ajoute à l'idée du soleil sa distance réelle, sans faire disparaître sa représentation imaginative : les structures biophysiques de notre corps réagissent toujours encore de la même manière en imaginant le soleil beaucoup plus proche qu'il ne l'est en réalité. Il nous est impossible de dépasser absolument notre passivité face au monde extérieur. En effet, même le sage qui embrasse la connaissance du troisième genre fait effort toute sa vie pour que son corps se change

en un autre ayant un très grand nombre d'aptitudes et se rapportant à une Âme consciente au plus haut point d'elle-même et de Dieu et des choses [de manière parfaitement adéquate], et telle que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination soit presque insignifiant relativement à l'entendement ». ¹⁴⁰

Certes, la connaissance adéquate y est la plus puissante, mais elle ne détruit pas l'imagination : elle l'éclipse. Balibar le formule autrement : « la raison n'est pas en soi la destruction de toute passion, mais l'acquisition d'une puissance supérieure qui la domine ». ¹⁴¹ Même chez le sage, l'imagination demeure présente, mais en lui la raison a une place prépondérante, si grande qu'elle permet d'éclipser

¹³⁹ Éth. II/35 sc.

¹⁴⁰ Éth. V/39 sc.

¹⁴¹ Balibar, É. (1984/2013, *Spinoza et la politique*, p.77.

l'imagination lorsqu'elle fait fausse route. Mais de tout notre vivant nous sommes affectés par les choses extérieures.

Il y a donc bel et bien un domaine propre à l'imagination, qui est une perfection et dont l'essence n'est pas d'être une dévalorisation de la raison. Spinoza ne conçoit pas l'imagination comme une perception vile inférieure à la connaissance, mais véritablement comme un genre de connaissance qui a un domaine propre. Avec Negri, le renversement ontologique mettant à l'avant-plan les choses singulières nous a poussé vers l'imagination, et « peu importe si, du point de vue de la connaissance individuelle, l'imagination parvient à des résultats partiels et confus : ce qui importe, en revanche, c'est cette tension – collective – qui la pousse à outrepasser l'existant, c'est sa fonction ontologique et constitutive ».¹⁴² L'imagination n'est qu'accidentellement cause de l'erreur ; elle est essentiellement activité constitutive, puissance constitutive du réel. C'est ce qu'il nous faut à présent aborder directement.

De l'habitude au sujet pratique

À présent, ce sont principalement les analyses de Laurent Bove que nous mobiliserons pour comprendre la constitution imaginative du monde. Commençons par aborder comment se constitue l'être humain comme sujet pratique, puisque son rapport premier au monde est, tout justement, pratique. Prenons comme point de départ l'habitude, que nous avons évoquée plus haut en abordant le langage. Celle-ci est une puissance de composition, de combinaison ; et c'est une puissance première du corps, base sur laquelle s'opèrent toutes les idées qui sont, finalement, aussi des puissances du corps. L'imagination nous montre les choses en tant qu'elles affectent notre corps, et il faut donc que le rapport premier soit corporel. Comme le fait remarquer Bove, l'habitude chez Spinoza n'est pas « le

¹⁴² Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.240-241.

comportement acquis dans la répétition d'une même expérience (par laquelle se contractent en nous des habitudes), mais l'aptitude (ou la puissance spontanée) du corps à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections, qu'elles soient simultanées ou successives ».¹⁴³ L'habitude est cette puissance qui lie entre elles les habitudes, et ce n'est rien d'autre que l'effort du corps pour persévérer en son être. L'habitude est le niveau primordial de positivité du corps, c'est la base même de son existence. Le corps existe d'abord en tant qu'il est affecté de plusieurs manières, et c'est par sa puissance de liaison que ses affections sont rapportées à lui, et qu'il est par conséquent ce corps qui est affecté. Puis, c'est par cette liaison contingente des affections (due au « hasard » des rencontres avec les choses extérieures) que l'âme imagine et contracte des habitudes, dont elle peut après coup se souvenir ; c'est l'émergence de la mémoire. Bove note que « c'est à une première constitution du temps comme durée vécue des « passages » à une plus ou moins grande puissance d'agir [...] que procède [...] l'Habitude dont nous savons qu'elle est le fondement de la Mémoire ».¹⁴⁴ L'habitude est habitude de vivre, elle est notre existence continuée dans la durée, notre aptitude à être affecté par plusieurs choses.

Par la liaison des affections, l'Habitude poursuit le tissage indéfiniment continué d'une trame toujours-déjà-là, sans commencement ni fin sur laquelle et par laquelle se déploie la constitution imaginaire de la réalité. C'est donc à partir d'elle que devront se comprendre les activités plus complexes du Corps humain, la mémoire, l'imagination et la raison stratégique du second genre.¹⁴⁵

Bove insiste pour dire que l'habitude est une figure du *conatus*, puisqu'il s'agit d'un pur effort de conservation, comme par ailleurs toute perception. Pour les corps complexes, comme le corps humain, d'autres figures du *conatus* s'ajoutent. C'est ainsi que la joie et la tristesse, à travers l'appétit qui recherche la joie et cherche à éviter la tristesse, forment des données stratégiques qui orientent le *conatus*

¹⁴³ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.24-25.

¹⁴⁴ *Ibid.* p.135.

¹⁴⁵ *Ibid.* p.33.

lorsqu'il devient mémoire. « L'âme, autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du Corps ». ¹⁴⁶ Les souvenirs imposent une direction au *conatus*, qui se fait effort pour rappeler certains souvenirs et en oublier d'autres. « Quand l'âme imagine ce qui diminue ou réduit la puissance d'agir du Corps, elle s'efforce, autant qu'elle peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence de ce qu'elle imagine ». ¹⁴⁷ Le *conatus* est effort vers la puissance, qui devient dans la durée effort vers ce passage d'une puissance moindre à une plus grande qu'est la joie. ¹⁴⁸ Lorsque le *conatus* est mémoire, il est effort vers ce qu'il a déjà vécu comme des joies, puis par composition effort vers ce qu'il s' imagine être une cause de joie. Il y a déjà dans le corps tendance à l'union avec ce qui augmente sa puissance. Cet effort dans l'âme, lorsqu'il sera orienté vers ce qu'elle pense être cause de joie, se fera amour, une joie accompagnant l'idée d'une cause extérieure : c'est dans l'amour que le désir prend un objet. Le désir devient désir de quelque chose, désir de cette cause de joie. Nous avons déjà ici les trois affects fondamentaux, à partir desquelles toutes les autres peuvent se comprendre : désir, joie et tristesse. Le désir, c'est « l'essence même de l'homme », ¹⁴⁹ c'est son effort pour persévérer en son être. Le désir, c'est le *conatus* qui prend un objet ; et cet objet est déterminé par la joie et la tristesse, respectivement « passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » ¹⁵⁰ et « passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection ». ¹⁵¹ Joie et tristesse sont déjà ces passages d'un

¹⁴⁶ Éth. III/12.

¹⁴⁷ Éth. III/13.

¹⁴⁸ La durée est elle-même constituée par l'imagination puisque l'habitude, la liaison d'affections dans un même corps, est condition de possibilité de la joie et de la tristesse. En effet, pour qu'il y ait passage d'une puissance moindre à une plus grande (joie) ou d'une plus grande à une moindre (tristesse), il faut déjà qu'il y ait quelque chose qui passe d'un état à un autre. Avec la mémoire, souvenir des états passés, survient la représentation de la liaison d'affections en tant que passages, et ce sont ces passages qui causent la première constitution du temps comme durée, qui, finalement, est le résultat de l'enchaînement des affectionss du corps. (Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.26-27).

¹⁴⁹ Éth. III, *Aff. Déf.* 1.

¹⁵⁰ Éth. III, *Aff. Déf.* 2.

¹⁵¹ Éth. III, *Aff. Déf.* 3.

état à un autre, qui supposent une liaison corporelle – celle de l’habitude – entre différents états affectifs.

Puis, Bove expose la constitution imaginative du monde sur la base de l’habitude et de la mémoire : il n’y aurait même pas de choses extérieures sans l’imagination, car il n’y aurait pas de sujet auquel elles seraient « extérieures ». C’est la représentation du temps comme durée qui « est [...] la condition de la séparation du sujet et de l’objet. L’objet est, en effet, suivant la logique même de son apparition, nécessairement toujours objet-du-passé présentifié ».¹⁵² Si je me représente un objet extérieur comme m’apparaissant, il faut aussi que j’imagine cet objet comme existant indépendamment de moi (et donc comme existant antérieurement, indépendamment, de son apparition à moi). Aussi, je dois me représenter moi-même dans le présent comme provenant du passé, pour me représenter des choses extérieures à moi, c’est-à-dire comme ayant un passé et un avenir qui sont distincts de mon propre passé et de mon propre avenir. C’est par conséquent à partir de la mémoire, qui est elle-même le produit d’un effort qui est la puissance de l’habitude, que se constitue le temps comme durée. Un savoir devient un souvenir lorsqu’il est joint à l’idée de la durée des affectionss à partir desquelles il s’est élaboré ; il y a mémoire lorsque les habitudes deviennent des souvenirs, et cela implique qu’il y a une représentation d’un « avant », d’un passé, duquel proviennent ces souvenirs. Comme nous l’avons remarqué plus tôt, les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent non pas la nature des corps extérieurs, mais plutôt l’état de notre propre corps, la manière dont nous sommes affectés. L’objet représenté n’a donc de réalité que par sa rencontre avec notre corps. C’est seulement lorsque notre *conatus* attribue une individualité à la chose par rapport aux autres choses singulières du monde extérieur qu’elle devient, à proprement parler, une « chose ». Cette individuation, Bove la nomme reconnaissance de l’objet, qui

¹⁵² Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.44.

consiste donc dans le fait de rapporter Joie ou Tristesse à la liaison des affections opérée par l'Habitude (et conservée par la Mémoire suivant le principe de plaisir-déplaisir), et à objectiver dans le réel ce qui n'est que liaison du Corps et idée de traces corporelles.¹⁵³

Reconnaître l'objet en tant qu'objet, c'est constituer l'objet, qui n'existe pas en tant que tel avant le processus de recognition. Non seulement les choses deviennent bonnes ou mauvaises parce que nous les désirons, mais encore c'est du fait même de ce désir qu'elles deviennent des choses. Comme l'indique Alexandre Matheron, c'est la mémoire « qui nous fait accéder à la notion de *l'objet extérieur comme tel* ». ¹⁵⁴ En effet, nous nous efforçons d'imaginer ce qui accroît notre puissance ¹⁵⁵ et d'imaginer ce qui exclut l'existence de ce qui réduit notre puissance. ¹⁵⁶ C'est par cet effort que se constituent les objets qui sont imaginées comme les causes de joie et de tristesse, et c'est ainsi que sont générés amour et haine, en se donnant un objet. Le corps lie des affections, puis la recognition commence lorsque ces liaisons sont identifiées à la joie ou à la tristesse, à une augmentation ou une diminution de la puissance d'agir. En identifiant (reconnaissance imaginative) des causes à ces affects, l'âme reconnaît, et constitue par le fait même des objets, des choses extérieures, d'une manière qui ne peut être adéquate, car cette reconnaissance ne se fonde que sur notre propre rapport aux choses. C'est précisément ce que nous avons identifié comme étant la connaissance du premier genre : la représentation de la manière dont notre corps est affecté par les choses extérieures. Dans le registre de la connaissance pratique, « les corps sont des constructions de l'esprit dans son rapport imaginatif au monde », ¹⁵⁷ résultats du processus de recognition pratique. La recognition pratique, c'est la connaissance non adéquate que nous évoquions plus haut, qui n'est finalement que représentation d'une chose en relation à un temps et un lieu donné, représentation déterminée par l'ensemble habitude-mémoire-désir.

¹⁵³ *Ibid.* p.51-52.

¹⁵⁴ Matheron, A. (1988), *individu et communauté chez Spinoza*, p.100.

¹⁵⁵ Éth. III/12.

¹⁵⁶ Éth. III/13.

¹⁵⁷ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.59.

Aussi, c'est en constituant des objets que se constitue le sujet pour lequel précisément ce sont des objets. L'imagination forme un sujet pratique constitué selon le principe de recherche du plaisir et par la recognition (principe de causalité) qui, lorsque son désir prend un objet, se découvre une structure téléologique. Le sujet pratique s'engage dans l'action en fonction de buts et de moyens pour atteindre ces buts ; il est sujet de la reconnaissance pratique mais pas sujet de la connaissance.¹⁵⁸ L'être humain est d'abord un sujet pratique ; c'est son rapport premier au monde, et ce rapport est spontanément téléologique. Les actes du sujet pratique sont déterminés par les connaissances imaginatives, associations de l'habitude et de la mémoire qui résultent de la contingence des rencontres et de la complexion du corps affecté. Ces connaissances sont soit non adéquates – c'est ce que nous avons identifié avec Laurent Bove comme la recognition de l'objet – soit inadéquates et tronquées. L'imagination est capable d'erreurs, d'idées inadéquates, et c'est pourquoi la stratégie spontanée se retourne souvent contre elle-même. Le sujet pratique a une structure naturellement téléologique, du fait de sa constitution résultant du complexe habitude-mémoire-désir qui identifie des causes de joie, puis qui en raison de cette identification désire ce qu'il a identifié ainsi. Le désir prend spontanément un objet, qui est pour le sujet pratique un but, une fin. Ignorant des causes mais conscient de ses désirs et de ses buts, le sujet pratique s'enfonce dans le préjugé finaliste qui devient illusion et préjugé. La dernière section de ce chapitre montrera comment cette structure constitutive de l'être humain permet la domination politique, qui met en échec la stratégie du *conatus* qui mène alors à l'impuissance et à la soumission, plutôt qu'à la puissance et à l'émancipation. Auparavant, il nous faut toutefois commencer par placer l'être humain, ce sujet pratique, dans sa collectivité, et examiner les conséquences de l'imitation des affects dans la constitution pratique du monde.

¹⁵⁸ *Ibid.* p.70.

Imitation des affects et constitution du corps social

Dans la seconde fondation, « le renversement de la perspective métaphysique a confirmé l'union indissoluble de l'homme et de la nature, mais en a renversé le sens et l'orientation en faisant de l'homme non plus l'expression de la nature, mais le producteur du monde ».¹⁵⁹ Negri explique aussi que « le matérialisme de la puissance [la seconde fondation], constitutif et expansif, exige donc une détermination collective ».¹⁶⁰ L'ontologie de la substance nous a finalement menés à l'ontologie du mode et au rôle constitutif de l'imagination qui est toujours aussi collectif, et donc politique. Étienne Balibar insiste qu'individualité et multitude s'impliquent réciproquement, puisque « aucun individu n'est en lui-même « complet » ou autosuffisant : si chaque individu devient (et demeure, pour un certain temps du moins) une unité singulière, c'est que d'autres individus deviennent et demeurent eux aussi des unités singulières ».¹⁶¹ Cela signifie que le processus d'individuation que nous avons identifié plus haut, dont le degré zéro est celui de l'habitude seule, est toujours dépendant d'autres processus d'individuations. L'habitude lie et combine des affects, et les choses qui m'affectent sont elles aussi constituées par la liaison de leurs propres affects. Hasana Sharp, qui poursuit l'interprétation transindividuelle de Balibar, note que chez Spinoza l'individu n'est ni essentiellement partie d'un tout (ce qui mènerait à Hegel et au marxisme), ni essentiellement originel et irréductible (atomisme individuel qui mènerait à une politique libérale ou libertarienne).¹⁶² Bien plutôt, les êtres humains sont transindividuels, c'est-à-dire qu'ils sont toujours des résultats dynamiques de processus d'individuation, qui sont interreliés et déterminés par une infinité de processus d'individuations qui sont tous aussi co-déterminés les uns que les autres. Cette constitution même de l'individu, inséparable du monde dans lequel il existe, est toujours déjà sociale et collective.

¹⁵⁹ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.217.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.222,

¹⁶¹ Balibar, É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p.202.

¹⁶² Sharp, H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, p.34-36.

L'être humain se constitue en tant que tel autant par sa rencontre avec les objets qu'il trouve sur son chemin que par sa rencontre avec d'autres êtres humains. Aucune représentation n'est antérieure à la vie dans le monde, et même la manière dont l'être humain est affecté par des objets est déjà riche de son vécu individuel et social, puisque « l'imagination est une réalité transindividuelle faite de processus mimétiques de transfert partiel des idées et des affects ».¹⁶³ En somme, l'être humain est toujours dans un contexte, dont le plus marquant et le plus influant est le contexte social. Dans la théorie spinoziste des affects, le social apparaît avec la notion de l'imitation des affects, qu'il définit ainsi :

Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable.¹⁶⁴

La vie collective est une nécessité au même titre que notre existence dans la durée. Au niveau du corps collectif, explique Bove, l'imitation des affects joue un rôle similaire à celui de l'habitude pour le corps individuel ; la vie en société est une conséquence nécessaire de l'imitation affective, elle-même conséquence nécessaire du trio habitude-mémoire-désir. Puis, on peut non seulement considérer l'État comme un individu comme le fait Alexandre Matheron,¹⁶⁵ mais aussi l'humanité comme un individu.¹⁶⁶ L'humanité est un *corps* social, qui est antérieur à la société civile, dont la puissance de liaison est celle de l'imitation des affects. Ce corps collectif, c'est la *multitude*, concept central dans le *Traité politique*, mais absent de l'*Éthique*. Negri explique qu'il y a deux manières pour les singularités d'être dans la multitude. D'abord, c'est *l'être-multitude*, c'est l'existence même de la multitude, « le rapport entre des singularités qui constituent la multitude selon des principes d'utilité ».¹⁶⁷ La seconde manière est *faire-*

¹⁶³ Balibar,É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p.229.

¹⁶⁴ Éth. III/27.

¹⁶⁵ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.427.

¹⁶⁶ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.78.

¹⁶⁷ Negri, A. (2010), *Spinoza et nous*, p.111.

multitude, c'est « un processus matériel et collectif dirigé par la passion commune ».¹⁶⁸ Ce que Negri assimile à cette seconde manière d'être multitude, c'est finalement la théorie politique de Spinoza, marque du dépassement du contrat social dans le *TP* où la multitude constitue immédiatement l'État.¹⁶⁹ Ce qui nous intéresse plutôt ici, c'est la première manière, *l'être-multitude*, constitution du corps politique suivant les règles physiques de l'habitude-mémoire-désir lorsqu'on y joint l'imitation affective.

L'imitation des affects apparaît, dans sa définition, comme la conséquence d'une représentation imaginative. En effet, c'est imaginer une chose semblable à nous qui est la cause de l'imitation, et Étienne Balibar précise que le semblable « n'existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d'un être là donné. Mais il est constitué par un processus d'identification imaginaire, que Spinoza appelle « imitation affective ».¹⁷⁰ De la même manière que c'est parce qu'on désire une chose qu'elle est bonne, c'est parce qu'il y a imitation affective qu'il y a du semblable. Puis, si nous imaginons que ceux qui nous sont semblables éprouvent une joie, par imitation nous éprouverons aussi une joie.¹⁷¹ Le principe de recherche de la joie fait en sorte que nous cherchons à plaire aux hommes, qui nous sont semblables ; et « cet effort pour faire une chose et aussi pour nous en abstenir afin seulement de plaire aux hommes s'appelle *Ambition* [ou] *Humanité* ».¹⁷² L'imitation, liée au principe de plaisir, cause le désir de gloire, qui est désir de reconnaissance sociale. C'est cette joie que nous éprouvons lorsque nous imaginons qu'une de nos actions est louée par d'autres qui se nomme *Gloire*. Lorsqu'elle est désirée sans modération, Spinoza l'appelle *Ambition*, tandis que l'*Humanité* « est un Désir de faire ce qui plaît aux hommes et de

¹⁶⁸ *Ibid.* p.112.

¹⁶⁹ Voir Negri, A. (1986), « Le Traité politique, ou de la fondation de la démocratie moderne » ; Negri, A. (1985), « Reliqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza » ; Negri, A. (2010), *Spinoza et nous*, p.112-113 ; Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.300-304.

¹⁷⁰ Balibar, É. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, p.103.

¹⁷¹ Et c'est parce que nous éprouvons une joie par imitation que nous identifions l'autre qui est imité comme semblable à nous.

¹⁷² Éth. III/29 sc.

ne pas faire ce qui leur déplait ». ¹⁷³ Nous avons désigné plus haut l'Humanité comme un corps social, qui n'est finalement rien d'autre que ce désir de plaire, c'est-à-dire fondement de la socialisation. Ce désir peut être immodéré, et c'est ce que nous avons nommé ambition. Pour Laurent Bove, le renversement de la stratégie du *conatus* est le passage de l'ambition de gloire à l'ambition de domination. ¹⁷⁴ Si l'imitation affective alimente l'amour de soi par la gloire, elle alimente aussi notre amour envers les choses extérieures, lorsque nous imaginons que nos semblables aiment aussi ce que nous aimons. Il en va de même, à l'inverse, pour la haine. Le désir de plaire, qui naît de l'accroissement de ma propre joie lorsque les autres sont joyeux, coexiste avec l'ambition qui est aussi désir d'augmenter ma propre joie mais en suivant une autre voie. L'ambition de domination, c'est ce désir, non plus de plaire aux autres pour alimenter l'amour de soi, et ainsi sa propre joie, mais ce désir de faire plier les désirs des autres aux siens. En effet, par imitation, l'amour envers une chose est grandi lorsque les autres êtres humains (parce qu'ils me sont semblables) l'aiment aussi. L'ambition est le désir que tous aient en amour ou en haine les mêmes choses que soi-même ; c'est le désir qui cherche à forcer l'amour chez les autres, à plier les autres à ses propres critères d'amour et de haine.

Cet effort pour faire que chacun approuve l'objet de notre amour et de notre Haine, est, en réalité, de l'Ambition [...] ; nous voyons ainsi que chacun a, de nature, l'appétit de voir vivre les autres selon sa propre complexion [*ingenium*], et, comme tous ont pareil appétit, on se fait ensuite obstacle l'un à l'autre, et parce que tous veulent être loués ou aimés par tous, on en vient à une haine mutuelle. ¹⁷⁵

L'humanité implique une logique bienveillante : désir que les autres soient joyeux. L'ambition implique plutôt une logique de domination, qui est renversement de la logique de la bienveillance. Le désir de l'ambition demeure néanmoins encore social : c'est vouloir que les autres soient joyeux, mais en

¹⁷³ Éth. III, *Aff. Déf.* 43.

¹⁷⁴ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.92.

¹⁷⁵ Éth. III/31 sc.

imposant son propre critère à l'autre. Le but est encore la joie, mais cette fois la joie des autres doit se plier à la complexion, à la nature propre, à l'*ingenium* de l'ambitieux. Ainsi, la constitution du corps social est paradoxale, puisqu'elle implique à la fois la logique de l'humanité et de l'ambition, à la fois l'amour et la haine. Balibar notait que « *la haine est aussi*, non seulement une passion sociale (ou relationnelle), mais *une forme* (certes contradictoire) de « *lien social* », de sociabilité », ¹⁷⁶ et aussi que « *la même cause* est donc à l'origine des comportements antithétiques qui « socialisent » respectivement l'Amour et la Haine » ¹⁷⁷ : l'imitation des affects. Cette imitation, génératrice de l'*Humanité* qui est le fondement de notre sociabilité, est aussi génératrice de l'Ambition, de domination et de haine, et Matheron parle pour cette raison de

sociabilité insociable [...] parce que cette imitation affective, dans la mesure où les affects imités sont eux-mêmes passionnels, devient nécessairement conflictuelle : elle devient *ambition de domination idéologique* (ou intolérance), (III/31, coroll.), *envie économique* (III/32), et elle engendre aussi une ambition et une envie ayant pour objet spécifique le *pouvoir sur autrui* – qui, dans la société civile, devient pouvoir politique. ¹⁷⁸

Il y a d'un côté l'amour de la puissance en soi qui ne se différencie pas du sentiment que nous avons de notre corps, de notre existence dans la durée, d'un autre côté il y a l'amour du pouvoir sur autrui, et tentative de domination idéologique. L'imitation affective est le fondement (paradoxal) de la sociabilité humaine qui voit son explication dans la puissance constitutive de l'imagination. Nous y trouvons le fondement de la pensée politique de Spinoza, qui est l'enracinement de tout corps social dans cette structure physique qui le constitue nécessairement. Balibar l'explique clairement : « l'objet de l'analyse spinoziste est en fait un système de rapports sociaux, ou de rapports de masse, qu'on peut appeler *imagination*., et dont l'exemple concret, mieux encore la forme historique singulière, a toujours

¹⁷⁶ Balibar, É. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, p.102.

¹⁷⁷ *Ibid.* p.104.

¹⁷⁸ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.200.

été constituée pour Spinoza par la religion (et la morale) ». ¹⁷⁹ C'est cette constitution imaginative du politique qui sert d'assise théorique, dans le *TTP*, à la critique de la théologie, qui détourne la puissance de l'imagination afin d'en faire un instrument de domination politique, grâce à la menace et à la crainte.

Imagination et domination politique

Dans le premier chapitre, nous avons abordé les raisons politiques et philosophiques qui poussent Spinoza à rédiger le *TTP*. Nous nous sommes concentrés jusqu'ici dans ce chapitre sur les raisons philosophiques et avons exposé le rôle positif qu'a reçue l'imagination, et nous devons à présent en déterminer les premières conséquences plus directement politiques, et nous pourrions dès lors apercevoir pleinement comment les crises politiques et philosophiques coïncident autour de la problématique de l'imagination. Le renversement ontologique nous a poussé sur le chemin de la constitution imaginative du réel, et Negri affirme que « le politique est le tissu sur lequel, centralement, se déploie l'activité constitutive de l'homme ». ¹⁸⁰ Politique et ontologie sont indissociables, et par conséquent les critiques politiques centrales au *TTP* jouent sur le même terrain que l'ontologie : celui de l'imagination. La forme politique dominatrice de l'imagination que Spinoza vise à critiquer dans le *TTP*, c'est la superstition, et « la cause qui engendre, conserve et alimente la superstition, c'est la crainte ». ¹⁸¹ Puisque c'est la crainte qui cause la superstition, « tous les hommes y sont en proie par nature ». ¹⁸² Dans la préface du *Traité théologico-politique*, immédiatement après avoir défini la superstition, à laquelle tous les hommes ont naturellement tendance à être soumis, Spinoza en expose le rôle politique :

¹⁷⁹ Balibar, É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p. 41-42.

¹⁸⁰ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.288.

¹⁸¹ *TTP* préface, 4, p.59.

¹⁸² *TTP* préface, 5, p.61.

Le plus grand secret du gouvernement monarchique et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut.¹⁸³

La crainte qui se manifeste en nous spontanément face à tout obstacle est ainsi le fondement de la domination politique, puisqu'elle peut transformer les préjugés de l'imagination en superstitions. Et c'est véritablement comme détournement que la domination opère, renversement de l'effort du *conatus* qui cherche spontanément le salut, c'est-à-dire la puissance et la joie, mais est mené à combattre plutôt pour sa servitude. Spinoza a mis en lumière la structure fondamentale de la domination politique, et a en même temps affiché les responsables de la domination qu'il critique : la monarchie et la théologie.

Étienne Balibar explique qu'avec la figure du Dieu-juge, du Dieu anthropomorphe, c'est l'impuissance humaine qui a été projetée sur Dieu. Puisque nous cherchons à lui plaire pour recevoir ses faveurs dans l'ordre finaliste du monde, il nous faut comprendre quels sont ses désirs. Le préjugé finaliste a dans ce contexte une double conséquence. D'abord, la liberté absolue que l'être humain se reconnaît est immédiatement contrainte, car elle *doit* se soumettre à Dieu ; le rôle de la liberté est la soumission et la servitude. Puis, comme Dieu est imaginé comme absolument libre, ses désirs semblent d'autant plus obscurs : « les voies de Dieu sont impénétrables ». ¹⁸⁴ Par conséquent, les théologiens apparaissent (et s'affichent volontairement) « comme les intermédiaires indispensables entre Dieu et les hommes, seuls capables d'interpréter la volonté divine ». ¹⁸⁵ Il s'agit clairement de superstition dans ce cas, puisque rien ne peut susciter plus de crainte que l'idée d'un Dieu absolument puissant qui voudrait nous punir ; et cette superstition est propagée et supportée par ce que nous appelons la théologie, par opposition à ce qui constitue selon Spinoza la religion vraie. Le christianisme mobilise

¹⁸³ TTP préface, 7, p.61-63.

¹⁸⁴ Saint-Paul, *Épître aux Romains* 11, 33.

¹⁸⁵ Balibar, É. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, p.25.

ainsi la crainte de Dieu et l'ignorance de ses volontés pour prendre l'apparence d'un intermédiaire indispensable au salut, afin d'en retirer du pouvoir et de dominer les hommes.

Toutefois, Spinoza affirme que le christianisme, comme toute religion, « n'acquiert force de commandement que par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement, et que Dieu n'a de royaume particulier parmi les hommes que par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté ».¹⁸⁶ Les théologiens ne peuvent rien sans pouvoir politique, conféré par le Souverain qui par conséquent est aussi interprète des commandements divins. Monarques et théologiens sont des alliés de circonstance ; l'imaginaire du Dieu-juge est essentiellement monarchique, il est toujours confirmation de l'image du monarque tout-puissant. La monarchie tyrannique a eu historiquement avantage à profiter de cet imaginaire qui assied son pouvoir plus que tout autre puisque, comme l'écrit Bove, « l'arbitraire du pouvoir monarchique ne peut trouver son sens et sa légitimation qu'à travers la domination d'une religion d'Église ».¹⁸⁷ C'est par la religion qui identifie la figure du roi et de Dieu que le pouvoir du monarque est le plus étendu, et qu'il peut tenter de transformer ses sujets en des automates qui ne font plus rien d'autre que ce qu'il exige d'eux. L'organisation monarchique de la multitude, pour se maintenir, doit mystifier et s'outiller de la superstition pour dominer et détourner les efforts personnels des individus vers leur propre servitude. Sans cette mystification, les monarques ne pourraient qu'être haïs ; ils ne doivent pas être perçus comme les causes de la domination, puisque « rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux ».¹⁸⁸ Il en résulte une alternative : soit toute la société exerce le pouvoir, soit la ou les quelques personnes qui détiennent le pouvoir possèdent quelque chose qui dépasse la nature humaine.¹⁸⁹

¹⁸⁶ TTP XIX, 7, p.613.

¹⁸⁷ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.190.

¹⁸⁸ TTP V, 8, p.221.

¹⁸⁹ Mettons ici de côté l'analyse de l'État théocratique, où le pouvoir n'appartient ni au peuple, ni à un souverain, mais à Dieu lui-même. La théocratie ne fait pas du roi un dieu, mais fait de Dieu un roi. L'État hébreu vise à effacer, dans

C'est pour cette raison que les rois qui avaient jadis usurpé la souveraineté se sont efforcés, pour assurer leur sécurité, de faire croire que leur race était issue des dieux immortels. Car ils pensaient que, du moment que leurs sujets et tous les autres hommes ne les regarderaient pas comme des égaux mais les croiraient des dieux, ils supporteraient plus volontiers leur gouvernement et se soumettraient facilement à eux.¹⁹⁰

Malgré tout, l'état monarchique demeure toujours miné par les problèmes internes, car le roi qui cherche le pouvoir absolu, s'il l'exerce trop librement, verra s'opposer à lui la multitude sur laquelle son pouvoir est entièrement fondé. La domination politique absolue voulue par le monarque qui se prétend Dieu sur terre est pour Spinoza *physiquement* impossible. Le consensus social ne peut pas être imposé par la coercition puisqu'il « dépend entièrement de la « complexion » (*ingenium*) et du « cœur » (*animus*) de chacun ».¹⁹¹ C'est pourquoi Spinoza défend dans le TTP la liberté d'expression et la liberté de philosopher, non pas sur la base de règles de morale, mais sur la base de la constitution imaginaire du corps politique, sur la base de ce qui est physiquement possible¹⁹² : « le Souverain [...] ne peut cependant jamais empêcher que les hommes ne jugent de toutes choses selon leur propre complexion (*ingenium*) et ne soient dans cette mesure affectés de telle ou telle passion. »¹⁹³ Le fondement de la critique politique spinoziste s'ancre dans le réel, dans ce réel qui est constitué par l'imagination, à laquelle Spinoza reconnaît toute sa puissance. En effet, l'illusion de la superstition manipulée par les théologiens et les monarques n'est opératoire que parce qu'elle s'inscrit dans les coutumes déjà établies,

l'imaginaire, toute domination de l'homme par l'homme au profit d'une servitude totale (Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.205). La monarchie, de son côté, laisse toujours planer le doute que le roi soit en fait un usurpateur, car le roi demeure toujours un être humain.

¹⁹⁰ TTP XVII, 6, p.543.

¹⁹¹ Balibar, É. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, p.62.

¹⁹² Hasana Sharp explique que le langage, loin d'exprimer un libre-arbitre qui serait nôtre, est à l'opposé aussi déterminé que le reste et que Spinoza « défend la liberté d'expression précisément parce que le langage *n'est pas libre* », résultat de mouvements corporels comme ceux de la langue qui articule ou de la main qui écrit. (Sharp, H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, p.51-52, ma traduction). Ainsi, c'est uniquement sur une base physique que Spinoza prend la défense de la liberté d'expression dans le TTP.

¹⁹³ TTP XX, 3, p.635.

dans l'*ingenium* de la multitude.¹⁹⁴ L'imagination n'est effectivement constituante qu'à condition de s'inscrire dans la continuité des habitudes d'un peuple. C'est encore Laurent Bove qui indique que « comme pour le corps individuel, le corps collectif est une habitude (ou une mémoire) et ce corps ne pourrait rien faire s'il n'avait déjà des traces mnésiques à partir desquelles se détermine son action, son imagination... ou aussi son impuissance à imaginer et à agir ».¹⁹⁵ Cet *ingenium* limite les pouvoirs du souverain, même dans la monarchie la plus « absolue ».¹⁹⁶ On en revient toujours à la *multitude*, qui constitue le corps politiques et qui en détermine en même temps les limites. Tout le pouvoir du monarque en relève, tant et aussi longtemps qu'il en détourne la puissance pour ses propres desseins. Toutefois, l'imagination ne se réduit pas à un instrument de domination ; c'est aussi, rappelons-le, la puissance constitutive de l'humanité :

Non seulement l'imagination conduit naturellement, selon la logique du préjugé finaliste et de la superstition, à la constitution politique de la tyrannie sur une base mystificatrice, mais l'imagination est aussi la puissance constitutive et collective d'institutions qui peuvent être parfaites et totalement adaptées aux désirs et aux besoins d'un peuple.¹⁹⁷

L'imagination est certes la source de la superstition, outil de domination, mais elle est aussi ce qui constitue le corps social lui-même. Elle est dès lors essentielle pour l'auto-organisation politique de la multitude, c'est-à-dire pour la démocratie, seconde alternative soulevée plus haut.¹⁹⁸ La

¹⁹⁴ Spinoza mentionne en TTP XVII, 4, p.541 « la complexion de la multitude » (*multitudinis ingenium*), multitude qui se gouverne non pas par la raison mais par les seuls affects. Et la conservation de l'État dépend essentiellement de la fidélité des sujets, de leur vertu et de leur constance dans l'exécution des commandements. Étienne Balibar synthétise l'*ingenium* d'un peuple en quatre composantes : suite des générations (parenté), le sol ou territoire national, les mœurs et, l'élément qui noue ensemble tous les autres, la langue. Ces quatre composantes forment l'*ingenium* national, qui se constitue avec le corps social, et avec l'*imperium* (État, ou germe d'État). (Balibar, É. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, p.370-373).

¹⁹⁵ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.217.

¹⁹⁶ Le TP montrera que la monarchie est en fait le régime le moins absolu et que c'est plutôt l'État démocratique qui est « absolu en tout » (TP XI, 1, p.269).

¹⁹⁷ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.236.

¹⁹⁸ Nous parlons d'une alternative entre monarchie et démocratie parce que nous nous appuyons sur le texte du TTP (et faisons ici abstraction de la théocratie). Dans le TP, la première partie (une ou quelques personnes détiennent le pouvoir), est divisée dans son analyse en monarchie et aristocratie. Il n'est pas nécessaire pour notre propos de diviser ainsi les types

démocratie, que Spinoza définit dans le *TTP* « comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégialement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance », ¹⁹⁹ est le lieu de cette organisation de la multitude par la multitude, qui se passe alors de l'illusion et de la mystification. Spinoza n'oppose définitivement pas la tyrannie à la démocratie sur le modèle d'une opposition entre l'imagination (qui serait essentiellement une erreur) et la raison. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, imagination et raison ne s'opposent pas : elles ne jouent pas sur le même terrain. Au niveau pratique, politique, on en reste toujours à l'imagination car l'objet est un corps social composé d'hommes passionnés, soumis aux règles constitutives de l'imagination. Alexandre Matheron souligne que Spinoza conçoit la nature humaine d'une manière purement opératoire, et la prend pour ce qu'elle *est* sans postuler ce qu'elle *devrait être* : elle est la résultante dynamique d'un processus constitutif. « Ce modèle [de la nature humaine], en réalité, ne constitue en *rien* la fin de la nature humaine ; et cela tout simplement parce qu'il n'y a pas de fins, pas plus dans la nature humaine qu'ailleurs : il n'y a que des désirs ». ²⁰⁰ L'État étant conçu sur ce modèle, il n'a pas de fonction morale. Nous faisons ce que nous faisons en étant déterminé nécessairement à le faire, ce qui ne laisse aucune place à une morale transcendante. Deleuze affirme par ailleurs que chez Spinoza « l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes ». ²⁰¹ En évacuant toute trace de transcendance, il ne demeure aucune place pour la moralisation des désirs ; il n'y a pas de discrimination des désirs passionnels au profit de désirs rationnels. L'État n'a pas de fonction moralisante dévalorisant l'imagination au profit de la raison, et « il ne faut pas chercher les

de régime, ce qui exigerait de trop amples explications sur le traitement qui leur est réservé au sein du *TP*. Notons uniquement que, pour chaque type de régime abordé dans le *TP* (monarchie, aristocratie et démocratie), Spinoza en montre la forme la plus « démocratique », et on retrouve ainsi d'une certaine manière l'opposition entre démocratie et domination. Enfin, il demeure, même dans le *TP*, un régime qui est celui de la société entière qui exerce le pouvoir, de la multitude qui s'organise elle-même entièrement : c'est la démocratie elle-même, régime absolument absolu.

¹⁹⁹ *TTP* XVI, 8, p.517.

²⁰⁰ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.188.

²⁰¹ Deleuze, G. (1981/2003), *Spinoza philosophie pratique*, p.35.

causes et les fondements naturels de l'État à partir des enseignements de la raison, mais les déduire de la nature ou condition commune des hommes ». ²⁰² Cette condition commune, c'est la passion, l'affect, l'imagination. Comme nous l'avons montré, c'est la passion elle-même, à travers l'imitation des affects, qui constitue le corps social. L'État n'est pas une production normative qui viserait à forcer les humains passionnés à suivre la raison, ²⁰³ mais il est plutôt la conséquence nécessaire du processus constitutif de l'imagination tel que nous l'avons exposé : habitude, mémoire, principe de plaisir, imitation affective. En fait, Spinoza critique explicitement, dans les premières lignes du *Traité Politique*, l'idée d'un État fondé sur une conception non immanente de la nature humaine :

Ils conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient [...] et n'ont jamais conçu de Politique qui puisse être en usage et être tenue pour autre chose qu'une Chimère, bonne à instituer en l'île d'Utopie ou à l'âge d'or des Poètes, c'est-à-dire précisément là où il n'y en avait nul besoin. ²⁰⁴

Spinoza critique les philosophes qui ont conçu la nature humaine de manière transcendante, en imaginant une nature humaine inexistante qui camoufle en fait un impératif moral. Une telle conception de la nature humaine n'a aucun sens, puisqu'elle ignore sa réalité constitutive pour idéaliser une pure illusion. C'est ainsi que ceux qui ont philosophé de cette manière n'ont rien pu produire de pertinent politiquement selon Spinoza : leur politique est conçue pour des êtres qui n'existent pas (mais qui *devraient* exister ainsi). Leur politique est, tout comme leur conception de la nature, un vœu pieux, puisque le monde qu'ils imaginent est physiquement impossible. Par ailleurs, même si les hommes vivaient sous le commandement de la raison, la politique n'aurait aucun sens : « si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison vraie, la société n'aurait nullement besoin

²⁰² TP I, 7, p.93.

²⁰³ Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, p.198.

²⁰⁴ TP I, 1, p.89.

de lois ». ²⁰⁵ Si tous les hommes étaient rationnels, il n'y aurait même pas d'État, puisque tous les hommes s'accorderaient naturellement entre eux : il n'est dès lors pas surprenant que toute philosophie politique s'appuyant sur un tel modèle de la nature humaine soit rejetée par Spinoza.

Enfin, c'est l'imagination qui doit fonder notre compréhension physique du corps social et de l'État, puisqu'à travers elle la multitude constitue le corps social, qu'elle soit en situation de soumission à la tyrannie ou en situation d'auto-organisation démocratique. La critique de la domination ne mène pas à une sortie du domaine imaginaire, qui serait une sortie du domaine politique. La libération envisagée par Spinoza doit suivre la constitution réelle du monde et non pas tenter de la nier. Heureusement, l'imagination ne se réduit pas à la domination, et

on peut ainsi concevoir, sans contradiction, un corps politique qui exprime, dans et par son imagination, une rationalité pratique totalement adéquate : c'est le projet même de la démocratie, société dans laquelle la multitude occupe explicitement la fonction constitutive qui est la sienne (qui dans tout autre type de société demeure masquée et aliénée). ²⁰⁶

Laurent Bove parle ici d'une rationalité pratique, qu'il ne faut pas confondre avec la rationalité du second genre de connaissance. Bien plutôt, la seule rationalité envisageable au niveau politique est purement pratique, et appartient en propre à l'imagination, dans sa dimension positive. Le projet politique spinoziste se déploie sans illusion, dans la structure de la constitution imaginative du réel. Qui plus est, pour connaître adéquatement l'essence singulière d'un individu, il faut connaître sa cause prochaine ²⁰⁷ puisque « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». ²⁰⁸ Dans le cas de l'État, sa cause prochaine c'est son histoire, les causes qui ont modulé son *ingenium*, ses coutumes et sa culture. Cela signifie que « l'essence singulière

²⁰⁵ TTP V, 8, p.219.

²⁰⁶ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.237.

²⁰⁷ *Ibid.* p.238.

²⁰⁸ Éth. I, ax. 4.

d'un État enveloppe nécessairement l'imagination, qu'elle est elle-même puissance d'imagination et d'auto-organisation de la multitude, et qu'elle s'affirme ainsi comme la force productive de la modalité sociale et historique ». ²⁰⁹ L'imagination est définitivement centrale à la politique ; elle en est essentiellement indissociable. Nous avons déployé dans le politique l'ontologie du mode, car « le politique, c'est la métaphysique de l'imagination, c'est la métaphysique de la constitution par l'homme du réel, du monde ». ²¹⁰ L'imagination a un rôle constitutif qui lui est essentiel et qui, en constituant le monde dans son immanence radicale, est par conséquent aussi la clé de toute problématique politique. La crise philosophique de l'immanence non assumée de la première fondation a poussé Spinoza à développer la puissance positive de l'imagination, et au même moment la crise socio-politique de l'intolérance religieuse l'a poussé à comprendre la domination politique sur son propre terrain, c'est-à-dire sur celui de l'imagination. Ainsi chez Spinoza convergent définitivement les deux crises pour offrir, à travers le rôle constitutif de l'imagination, une solution au problème du paradoxe du monde en embrassant l'immanence dans toute sa radicalité en renversant l'ontologie, et en même temps une solution au problème de la domination religieuse et politique en offrant la compréhension de la constitution physique du monde et en débarrassant la théorie politique de ses mystifications superstitieuses.

²⁰⁹ Bove, L. (2017), *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, p.238-239.

²¹⁰ Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage*, p.170.

Conclusion

Notre recherche sur le rôle constitutif de l'imagination spinoziste a répondu à la double exigence que nous nous étions fixés ; à la fois prouver qu'il était nécessaire à Spinoza de développer un concept positif d'imagination, et montrer quelle était cette puissance imaginative, puissance de constitution du réel. Dans le premier chapitre, nous avons abordé la question du développement de la pensée de Spinoza, ce qui nous a poussé à analyser le contexte socio-politique dans lequel il a rédigé l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique*. Nous avons trouvé dans la figure de Guillaume de Blyenbergh une excellente illustration de l'ensemble des raisons qui ont poussé Spinoza à délaisser plusieurs années son travail sur l'*Éthique* pour rédiger cet ouvrage de lutte contre la domination, religieuse et politique, et de défense de la liberté de philosopher et de la liberté d'expression qu'est le *Traité théologico-politique*. Blyenbergh, cet individu borné cherchant plus la polémique que la vérité, en appuyant tout son discours sur des préjugés, était en effet emblématique d'un lourd climat politique dans une Hollande où l'intolérance religieuse et la monarchie regagnaient rapidement en influence. Les tensions qui en résultent culminèrent dans une véritable *crise*, qui verra en 1672 sa solution historique dans la victoire des forces réactionnaires qui ne se fera pas sans massacres. La réaction de Spinoza fut de tenter d'afficher publiquement ce qu'il pensait de ceux qu'il voyait comme les auteurs de la plus grande des barbaries : *ultimi barbarorum*.²¹¹ Il en fût empêché, et échappa ainsi probablement à la mort. L'horreur qui l'afflige devant ces événements n'est pas surprenante, lorsque l'on comprend qu'il avait déjà senti le danger tyrannique et tenté de le combattre avec le *TTP*. Le contexte socio-politique de la vie de Spinoza a ainsi eu un grand impact sur le développement de sa pensée. Qui plus est, nous avons vu que la crise politique coïncide chez Spinoza avec une crise philosophique, et que toutes deux mènent au développement du rôle constitutif de l'imagination.

²¹¹ Nadler, S. (1999), *Spinoza, A Life*, p.306.

La crise politique le pousse à s'approprier la puissance de l'imagination qui est détournée par les théologiens et les monarques à des fins politiques de domination ; elle le pousse à faire progresser sa pensée alors même que la Hollande régresse vers la monarchie. Spinoza choisit d'avancer plutôt que reculer, et il en ira de même pour le dépassement de la crise philosophique. En effet, l'horizon philosophique dans lequel il s'inscrivait était arrivé à une impasse, puisqu'il était encore pris avec le désir d'organisation du monde à partir de la Totalité, à partir de la Substance, dans sa tentative de développer une philosophie de l'immanence. Cela l'a mené au « paradoxe du monde », antinomie entre la Totalité et la singularité. Nous avons montré que c'est en dépassant cet horizon philosophique, et en renversant l'ontologie sur la singularité et sur le mode, que Spinoza a pu finalement concevoir pleinement l'immanence. Il lui a fallu abandonner ce désir qui retenait dans sa philosophie une trace de transcendance, en développant la puissance même de la singularité, du mode. Nous avons longuement insisté sur les thèses de Negri, et sur la lecture parfois trop rapide qu'il fait des deux premières parties de l'*Éthique*, qui se situe selon nous déjà dans ce que Negri appelle la seconde fondation ontologique ; elles ont déjà dépassé la crise. Dans le spinozisme définitif, qui inclut toute l'*Éthique*, le monde s'organise lui-même, puisque Dieu *est* le monde, dont la puissance constitutive de l'imagination est une conséquence essentielle. Nous avons ainsi montré, dans le premier chapitre, que deux crises se sont révélées dans la personne de Spinoza n'en être qu'une seule, comprise selon des aspects différents, puisque toutes deux ont pour lui le même résultat : le dépassement vers l'avant plutôt que la régression, le déploiement d'une puissance constitutive et positive plutôt qu'une erreur, et en même temps l'adhésion à l'immanence dans toute sa radicalité. Ces deux crises ont rendu nécessaire l'élaboration du rôle constitutif de l'imagination. De ce fait, il nous a fallu nous poser la question de la portée de cette puissance constitutive.

Dans le second chapitre, nous avons premièrement défini l'imagination à l'aide de l'*Éthique*, pour apprendre que cette connaissance englobe toute la connaissance empirique de première main,

dont l'ordre n'a pas été organisé par l'entendement, ainsi que toute connaissance par signe. Toute forme de langage, et par conséquent de communication, relève ainsi de la connaissance du premier genre. Aussi, en démontrant l'impossibilité de réduire l'imagination à l'origine de l'erreur, ou encore à une mauvaise copie de la raison, nous avons déjà le signe que la portée de la puissance constitutive de l'imagination comprenait tout ce qui relève de la perception ou d'un langage. Évidemment, il y a des opinions fausses, mais cela ne signifie pas, en raison de l'antériorité de notre rapport pratique au monde sur notre rapport épistémologique, que toute imagination soit *essentiellement* fausse. Bien plutôt, l'imagination dans sa dimension pratique ne relève ni du « vrai » ni du « faux » ou, en contexte spinoziste, ni de l'adéquat ni de l'inadéquat. Nous avons montré qu'il y a une place dans la philosophie spinoziste (et la suite du chapitre a détaillé quelle était cette place) pour une connaissance du premier genre qui ne soit pas comprise sous le spectre de la vérité et de son rôle dans l'erreur. Nous avons ainsi trouvé le concept positif d'imagination dont nous avons déjà formulé la nécessité, qui est notre véritable rapport aux choses, trace indépassable de la manière dont nous sommes affectés par le monde qui nous entoure.

Par la suite, c'est la constitution imaginative du monde que nous avons directement abordé. Un corps est affecté de différentes manières, et son rapport fondamental à ses affects, la forme la plus primitive du *conatus*, est l'habitude, cette puissance qui lie dans un même corps ses différents affects. C'est parce qu'il y a habitude qu'il y a « un » corps qui est affecté de plusieurs manières ; et c'est parce que ce corps s'efforce de lier des affects entre elles qu'il se constitue comme corps. À l'habitude, nous avons ajouté la mémoire, souvenir des habitudes, souvenir des affects liées dans un même corps. Nous avons montré comment c'est la mémoire qui, en déterminant le caractère passé ou présent des affects liés par le corps, constitue le temps comme durée, comme passage. C'est sur la base du passage que sont les affects que la durée se constitue, puisqu'il faut déjà qu'il y ait un quelque chose – ce corps constitué par l'habitude – qui passe de certains états à d'autres états. Les affects de joie et de tristesse

sont la caractérisation de ces passages comme augmentation ou diminution de la puissance d'agir du corps. Joie et tristesse deviennent du même coup des données qui orientent la liaison du corps, qui recherche spontanément ce qui augmente sa propre puissance, et fuit ce qui la diminue. Le sujet se constitue, en se constituant des objets, dont il imagine ensuite que certains lui sont bénéfiques, les autres néfastes. Le sujet, dans son rapport purement pratique au monde, imagine des causes (qui ne sont pas les causes *réelles*) aux affects qui le constituent en tant que sujet, puis aime ce qu'il imagine être cause de joie, et a en haine ce qu'il imagine être cause de tristesse. Le *conatus*, effort vers l'existence, s'est complexifié pour devenir désir de joie, puis suite à la représentation de causes imaginées de joies et de tristesses, s'est fait amour, c'est-à-dire désir ayant un objet spécifique. Le sujet, dans sa constitution même, se constitue ainsi naturellement des buts, des fins, des objectifs : les objets de son amour. Voilà la structure naturelle de l'être humain qui, puisqu'il a des appétits dont il est conscient, tout en étant ignorant des causes réelles qui constituent ces désirs tels qu'ils sont, s'imagine et s'illusionne être libre, maître des choix qu'il fait. Il s'enfonce ensuite d'autant plus dans le préjugé qu'il se représente spontanément le monde entier selon le même modèle à partir duquel il s'imagine faire ses choix libres : il colle sur le monde la représentation téléologique qu'il se fait de ses propres désirs. La puissance de l'imagination explique la constitution du corps par l'habitude, la mémoire et le principe de recherche de la joie, et ce trio est la base de la constitution des sujets et des objets, ainsi que leur rapport de codétermination, puisque les objets sont eux-mêmes constitués par des logiques de reconnaissance pratique qui constituent en même temps un sujet, pour lequel ce sont justement des objets. La constitution imaginative du monde affirme ainsi son indépendance, absence totale d'un besoin d'organisation externe, son immanence pleine, tout en affirmant aussi les interconnexions infinies des modes entre eux. Dans l'ontologie du mode, dans le monde parfaitement immanent qui s'organise lui-même sans recours à la Totalité, la puissance productive du mode est celle de la constitution du monde.

C'est en posant les termes de cette interconnexion globale des modes que nous sommes menés à l'imitation affective de ce qui nous est semblable. Comme il y a imitation affective, du semblable se constitue et, dans notre cas qui est celui de l'être humain, cette constitution est celle du corps social. Nous avons montré que l'imitation des affects joue, au niveau collectif, un rôle de liaison qui est le même que celui de l'habitude, au niveau individuel. De la même manière, l'imitation constitue véritablement un corps, un individu : l'humanité. Le rôle constitutif de l'imagination débouche alors immédiatement sur la théorie politique de Spinoza, auquel point se rejoignent définitivement ses motivations philosophiques et socio-politiques face aux deux crises, dans une solution qui leur est commune et indissociable. En effet, Spinoza nous offre la clé de compréhension de la domination politique, résultat de l'ambition de domination qui trouve en l'imagination la même origine que la constitution de l'humanité comme corps social. En effet, les affects de joie, tout comme ceux de tristesse, peuvent être imités, ce qui cause la coexistence d'une constitution paradoxale du social. D'un côté, l'imitation affective cause la bienveillance, lorsque les affects imités sont joyeux ; d'un autre côté, elle cause l'ambition, désir de domination, lorsque les affects imités sont tristes. Ambition et humanité sont les deux pendants de la socialisation humaine, qui résultent du même désir de plaire. En effet, nous avons vu qu'en vertu de l'imitation des affects, le fait que d'autres qu'on imagine semblables à soi aiment ce que nous aimons (ou à l'inverse haïssent ce que nous avons en aversion) raffermirait notre amour envers nous-mêmes, puisque nous imaginons notre opinion confirmée. D'un côté, cela pousse à la bienveillance, c'est-à-dire à faire en sorte que les autres qui nous sont semblables soient joyeux en cherchant à leur plaire ; d'un autre côté, cela pousse aussi à l'ambition, c'est-à-dire à s'efforcer pour que les désirs et opinions des autres se plient aux siennes propres. Nous avons ainsi montré que la constitution de la vie sociale porte en elle les germes d'une socialisation « antisociale », qui est plutôt domination que socialisation.

Enfin, nous avons démontré le rôle fondamental de l'imagination dans la philosophie spinoziste, qui ouvre immédiatement la porte à une philosophie politique de lutte pour la libération et de résistance à la domination mystificatrice des théologiens et des monarques qui mobilisent à leur propre avantage la crainte et la superstition pour dominer les masses. Ceux-ci favorisent ainsi la haine et le côté antisocial de la vie collective. Grâce au rôle constitutif de l'imagination dans le renversement ontologique, la base sur laquelle prend appui la lutte politique spinoziste n'est pas ni un souhait personnel de l'auteur, ni un appel à une autorité supérieure, et ne se fonde pas sur un modèle de la nature humaine qui soit non actuel. La lutte spinoziste est toujours ancrée dans le réel, au niveau même de sa constitution pratique, et demeure toujours justifiée dans la physique du mode que la seconde fondation inaugure comme véritable horizon ontologique. Ainsi, comme le déclare Antonio Negri, « la vraie politique de Spinoza, c'est la métaphysique, [...] qui nous présente l'être comme force productive et l'éthique comme besoin, ou plutôt comme articulation phénoménologique des besoins productifs ».²¹² Le mode est producteur, l'être humain constitue le monde dans le domaine politique et social, indissociable de la métaphysique de la force productrice que porte le spinozisme définitif. Le rôle constitutif de l'imagination, que Spinoza a élaboré à la fois pour lutter contre les mystifications de ceux qui recherchent le pouvoir d'écraser les autres et pour répondre à l'exigence de l'immanence, qui requerrait le renversement de tout un horizon philosophique, apparaît finalement comme indissociable de la théorie politique spinoziste. Le rôle constitutif de l'imagination pousse irrémédiablement à ce dont il est indissociable autant dans ses causes que dans ses effets, c'est-à-dire à la lutte contre la tyrannie et pour la liberté, puisque l'ontologie du mode implique toujours déjà l'opposition entre puissance et pouvoir et sa correspondance avec l'opposition entre joie et tristesse, amour et haine, humanité et ambition, vie et mort. C'est pourquoi, comme le dit Hasana Sharp, « nous trouvons en

²¹² Negri, A. (1981/2007), *L'anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*, p.330.

Spinoza un esprit ardemment révolutionnaire », ²¹³ dont toute la philosophie nous pousse à penser le politique comme une véritable union sociale, fondée sur la résistance à la domination et à la mystification et tournée vers l'amour de la liberté.

²¹³ Sharp, H. (2013), « *Violenta imperia nemo continuit diu*, Spinoza and the Revolutionary Laws of Human Nature », p.2, ma traduction.

Références bibliographiques

Andrault, Raphaële. (2018), « Que peut le corps? Spinoza, au chevet des écorchés », *balsbs-01838399v2*.

Balibar, Étienne. (2018), *Spinoza politique, le transindividuel*, Paris, PUF, 479 pages.

Balibar, Étienne. (1984/2013), *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 127 pages.

Bove, Laurent. (1996), *La stratégie du Conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 334 pages.

Bove, Laurent. (1994), « Épicurisme et spinozisme : l'éthique », *Archives de Philosophie*, juillet-septembre 1994, tome 57, cahier 3, p.471-484.

Bove, Laurent. (1991), « La théorie du langage chez Spinoza », *L'Enseignement philosophique*, n.4 (mars-avril 1991), p.3-77.

Bove, Laurent. (1990), « Amour de l'être et ambition de gloire : le spinozisme de Vauvenargues », *Spinoza au XVIII^e siècle*, Méridiens-Klincksiek.

Breton, Stanislas. (2006), « Politique, religion, écriture chez Spinoza », *Pardès*, 2006/1, no.40-41, p.143-153.

Colas, Dominique. (1991), « Fanatisme et société civile. « L'ordre politique » chez Spinoza », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Publications de l'école française de Rome, 147, p.315-334.

Deleuze, Gilles. (1981/2003), *Spinoza Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, 172 pages.

Deleuze, Gilles. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 332 pages.

Deleuze, Gilles. (1980), « Des vitesses de la pensée », *Cours sur Spinoza*, séance 1, 2 janvier 1980, <https://www.webdeleuze.com/textes/209>.

Dominguez, Atilano. (1980), « La morale de Spinoza et le salut par la foi », *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 78, no. 39, p.345-364.

Francès, Madeleine. (1958), « La liberté politique, selon Spinoza », *Revue philosophique de France et de l'Étranger*, T. 148, p.317-337.

Gueroult, Martial. (1974), *Spinoza II, l'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 670 pages.

Gueroult, Martial. (1969), *Spinoza I, Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 621 pages.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2010), *Science de la logique: Premier tome — La logique objective. Deuxième livre. La doctrine de l'essence*, Paris, Kimé, coll. Logique hégélienne, 439 pages.

Jaquet, Chantal. (2015), *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, 247 pages.

Lespade, Jean-michel. (1991), « Substance et infini chez Spinoza », *Revue de métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1991, 96^e Année, No. 3, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (Juillet-Septembre 1991), p.319-347.

Lloyd, Genevieve (Ed.). (2001), *Critical Assessments. Volume IV: The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy*, London, Routledge, Taylor and Francis Group.

Matheron, Alexandre. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, collection « La croisée des chemins », 752 pages.

Matheron, Alexandre. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 284 pages.

Matheron, Alexandre. (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 647 pages.

Moreau, Pierre-François (2014), *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 128 pages.

Moreau, Pierre-François. (2004), « Spinoza : lire la correspondance », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses Universitaires de France, 2004/1, no.41, p.3-8.

Moreau, Pierre-François. (1975), *Spinoza*, Bourges, Seuil, collection « Écrivains de toujours », 189 pages.

Nadler, Steven. (1999), *Spinoza, A Life*, Cambridge University Press, 407 pages.

Negri, Antonio. (2010), *Spinoza et nous*, Paris, Éditions Galilée, 140 pages.

Negri, Antonio. (1994), *Spinoza subversif, variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 139 pages.

Negri, Antonio. (1994), « Le Traité politique, ou de la fondation de la démocratie moderne », *Dictionnaire des œuvres politiques* dirigé par François Châtelet, Paris, PUF, p.765-776.

Negri, A. (1985), « Reliqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », *Studia Spinozana*, vol. I (1985), *Spinoza's Philosophy of Society*, p.151-176.

Negri, Antonio. (1981/2007), *L'anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 348 pages.

Revault D'allones, Myriam & Rizk, Hadi (dir.). (1994), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 216 pages.

Rousset, Bernard. (2000), *L'immanence et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 256 pages.

Rousset, Bernard. (1988), « La première « Éthique », Méthode et perspectives », *Archives de philosophie*, 51, p. 75-98.

Rousset, Bernard. (1986), « L'être du fini dans l'infini selon l'« Éthique » de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T.176, No. 2, *Descartes Spinoza* (avril-juin 1986), p.223-247.

Rousset, Bernard. (1968), *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme, l'autonomie comme salut*, Vrin, 248 pages.

Sharp, Hasana. (2013), « Violenta imperia nemo continuit diu, Spinoza and the Revolutionary Laws of Human Nature », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 34, No. 1, p.1-17.

Sharp, Hasana. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, 242 pages.

Siwek, Paul. (1947), « Le libre arbitre d'après Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 45, n.8, p.339-354.

Spinoza, Baruch. (2020), *Oeuvres IV, Ethica/Éthique*, Paris, PUF, texte établi par Fokke Akkerman et Pier Steenbakkers, 689 pages.

Spinoza, Baruch. (2012), *Oeuvres III, Traité théologico-politique*, Paris, PUF, texte établi par F. Akkerman, 864 pages.

Spinoza, Baruch. (2009), *Oeuvres I, Premiers écrits*, Paris, PUF, texte établi par Filippino Mignini, 478 pages.

Spinoza, Baruch. (2005), *Oeuvres V, Traité politique*, Paris, PUF, texte établi par Omero Proietti, 389 pages.

Spinoza, Baruch. (1966), *Traité politique. Lettres*, Paris, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn, 374 pages.

Spinoza, Baruch. (1965), *Éthique*, Paris, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn, 378 pages.

Spinoza, Baruch. (1965), *Traité théologico-politique*, Paris, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn, 377 pages.

Tosel, André & Moreau, Pierre-François & Salem, Jean (dir.). (2008), *Spinoza au XIX^e siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 494 pages.

Tosel, André. (1984), *Spinoza ou le crépuscule de la servitude, essai sur le traité théologico-politique*, Aubier, 317 pages.

Van Riet, Georges. (1968), « Actualité de Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, no.89, p.36-84.